B
783
.Z7C5

Class B723
Book .Z7C5

Giordano Bruno

und

Nicolaus von Cusa.

Eine philosophische Abhandlung

von

Dr. F. J. Clemens,
Privatdozenten der Philosophie an der Universität zu Bonn.

Bonn,
bei J. Wittmann.
1847.

B783
.Z1C5

H28608
32

Vorwort.

Die gegenwärtige Abhandlung ist, mit Ausnahme ihres letzten Theiles, schon in den beiden ersten Bänden der Katholischen Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, herausgegeben von Dr. Dieringer, unter dem Titel: Zusammenhang der Philosophie des Giordano Bruno mit den Lehren des Cardinals Nicolaus von Cusa, im Jahre 1844 gedruckt erschienen. Der Wunsch, diesen Beitrag zur Aufhellung eines der wichtigsten Abschnitte der Geschichte der Philosophie zu vervollständigen, sowie denselben allgemeiner, und namentlich den Männern vom Fache leichter zugänglich zu machen, hat mich bewogen, einen besondern Abdruck davon zu veranstalten. Ich muß jedoch bemerken, daß in diesem Abdrucke auch das bereits Veröffentlichte durch Zusätze vermehrt, und durch Ueberarbeitungen verbessert worden ist. So hat sich der Umfang der Schrift um das Doppelte ausgedehnt.

Es war anfänglich meine Absicht, mich in diesem Vorworte über den Charakter und die Bedeutung der christlichen Philosophie im Mittelalter überhaupt, sowie über die Stellung und das Verhältniß derselben zu den Erzeugnissen und Bedürfnissen der Gegenwart zu verbreiten, theils um die Einsicht in das Wesen der philosophischen Lehren, die hier erörtert und verglichen werden, zu erleichtern, theils um den löblichen Versuchen, die Philosophie gegen die offene Bankerottserklärung derselben durch die positiven Wissenschaften in Schutz zu nehmen, auch von meiner Seite einigen Vorschub zu leisten. Hat man doch schon zu diesem Zwecke die Rechnungen bis zu Cartesius hinauf revidirt, und den Grund des traurigen Ergebnisses in den Additions- und Subtractionsfehlern schlechter Buchführer seit jener Zeit finden zu müssen geglaubt! Allein ich erkannte bald, daß die Lösung

jener Aufgabe eine weit größere Ausführlichkeit verlange, als ich ihr hier zu widmen im Stande bin, und daß die Einschränkung auf bloße Andeutungen und Winke, deren zahlreiche in der Schrift selbst zerstreut sind, nicht genügen würde. So möge denn vorerst die christliche Philosophie des Mittelalters durch den Mund eines ihrer Hauptvertreter ihre Principien auseinanderlegen und rechtfertigen, um wenigstens ihre Ebenbürtigkeit mit früheren und späteren philosophischen Bestrebungen nachzuweisen.

Wenn ich mich in der Darstellung der Bruniſchen Philosophie kürzer gefaßt habe, als in jener der Cusaniſchen, so rührt dies zunächst von dem einfachen Umstande her, daß ich bei meinen Lesern eine vertrautere Bekanntschaft mit den Lehren des Italieners, als mit denen des Deutschen voraussetzen konnte. Sodann aber galt es mir auch vorzugsweise, einen der tiefsten Denker unseres Vaterlandes, der in jeder Beziehung, namentlich auch in religiöser, als der Vorgänger Leibnitzens bezeichnet zu werden verdient, bei den deutschen Philosophen zu der ihm gebührenden Anerkennung zu bringen und den großentheils usurpirten Ruhm eines Fremdlings dem rechtmäßigen Besitzer wieder zuzuwenden. Dies konnte ohne die umfangsreichere Entwickelung der Cusaniſchen Lehre nicht geschehen, und ist durch die Grenzen, die mir bei meiner Arbeit gesteckt waren, nicht einmal nach allen Seiten hin möglich gewesen. Dennoch glaube ich auch für meine Darstellung der Bruniſchen Philosophie eine größere Vollständigkeit in Anspruch nehmen zu dürfen, als sie in irgend einer früheren Auseinandersetzung anzutreffen sein möchte. Ich habe nämlich keines der erhaltenen Werke Bruno's unberücksichtigt und unbenutzt dabei gelassen, während man sich bisher auf einige wenige zu beschränken pflegte, und verschiedene wichtige Seiten mit in die Betrachtung hineingezogen, die man bisher so gut wie gar nicht beachtet hat.

Was nun die bei der Darstellung von mir befolgte Methode betrifft, so schien es mir am zweckmäßigsten, die Philosophen ihre Systeme in ihren eigenen Worten entwickeln zu lassen, und Nichts von Außen in dieselben hineinzutragen.

Dadurch wird der Leser in den Stand gesetzt, gleichsam der innern Arbeit des Geistes zuzuschauen, das Werden der Gedanken zu belauschen, und den Zusammenhang und die Anordnung der Theile als ein organisches Ganze zu begreifen. Ob ich die hierzu erforderliche, richtige und klare Auffassung des lebendigen Mittelpunktes der verschiedenen Lehren, sowie die hinreichende Vertrautheit mit den Schriften, worin dieselben niedergelegt sind, gewonnen hatte, mögen Andere beurtheilen. Ich habe mir wenigstens dieselben durch mehrjährige Studien zu erwerben gesucht.

So übergebe ich denn dies kleine Werk der Oeffentlichkeit mit dem Vertrauen, daß, möge dasselbe auch manchen Lieblingsvorurtheilen des Tages noch so feindlich entgegentreten (ist es doch das Geschäft der Philosophie, die Vorurtheile zu verscheuchen!), man darin keine andere Absicht erblicken werde, als die, der Wahrheit allein ohne alle Nebenrücksichten zu dienen, und den Gesichtskreis des Forschergeistes zu erweitern. Mir gilt weder die Philiosophie des Mittelalters überhaupt, noch die Cusanische insbesondere, wie Mancher sich vielleicht einbilden möchte, als das Ziel des Strebens, worin der menschliche Geist auszuruhen hätte oder ausruhen könnte. Wer die Geschichte der Philosophie kennt, der weiß zwar, wie langsam die Wissenschaft der Idee fortschreitet, und wie wenig zu diesem Fortschritte am Ende die Bemühungen des Einzelnen beitragen, aber auch, wie selbst die gröbsten Irrthümer diesen Fortschritt nicht zu hemmen vermögen. Die Erkenntniß, was bei einem philosophischen Systeme Mangel, Schwäche oder geradezu falsch sei, und was demselben seine bestimmte Geltung in der Geschichte für alle Zeiten sichere; welche Aufgaben dem denkenden Geiste aus der vorangegangenen Entwickelung erwachsen, und welches die Fragen sind, um deren Lösung es sich zunächst handelt, ist die unerläßliche Bedingung für Jeden, welcher den Beruf in sich fühlt, zum Fortschritte der Wissenschaft mitzuwirken. Nichts aber steht diesem Fortschritte feindseliger entgegen, als der heillose Wahn, daß der philosophirende Geist, seinen tausendjährigen und in den christ-

lichen Zeiten mit kurzen Unterbrechungen riesenhaften Anstrengungen zum Trotze, es bis heute oder bis vor ein paar Menschenaltern noch zu keiner wahren und darum bleibenden Errungenschaft, und namentlich zu keiner Einsicht in die wahren Principien seines Denkens gebracht habe; ein Wahn, der, wie er nur zur Verkennung und Verachtung der Vergangenheit, zur Vernachlässigung des Studiums der Geschichte der Philosophie und zur eitelsten Selbstüberschätzung führen, so durch kein geeigneteres Mittel widerlegt werden kann, als durch die Hinweisung auf Lehrgebäude, deren innere Kraft und Fülle noch nach Jahrhunderten die Leistungen der in sich selbst verliebten Narzisse zu beschämen, und dieselben auf ihren wahren Werth, wenn ihnen je mehr als ein vorübergehender innewohnt, herabzusetzen im Stande ist. Möge daher auch meine Schrift von Denjenigen, welche mit ihren Urtheilen über dergleichen Dinge schon vor jeder Kenntnißnahme fertig zu sein, und die Philosophie selbst nur als ein Mittel für Partheizwecke zu betrachten pflegen; sowie von Denjenigen, für welche über die engen Grenzen des Systems hinaus, worin sie befangen sind, keine Wahrheit anzutreffen ist, und die Philosophie erst von gestern oder gar von heute datirt; die Alles, was sich nicht in das Prokrustesbett ihrer Begriffe und Ideen, wie sie es nennen, zwängen läßt, als falsch und unbrauchbar verwerfen, und sogar da belehren wollen, wo sie noch nicht gelernt haben, entweder vornehm bei Seite geschoben, oder als ein undankbarer Versuch, den Geist in die glorreich überwundene alte Finsterniß zurückzuführen, verschrieen werden: der Lauterkeit meines Strebens wird wohl kein billig denkender Freund der Wahrheit seine Anerkennung versagen.

Bonn, den 8. Nov. 1846.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

I. Die Philosophie Bruno's 5

II. Die Philosophie Cusa's 37

III. Vergleichung der Brunischen und Cusanischen Philosophie 133

IV. Ursachen der Verschiedenheit, welche zwischen beiden Denkern obwaltet 167

Einleitung.

Wenn die wichtigste Seite der Geschichte der Philosophie unstreitig jene ist, welche den Zusammenhang der verschiedenen Lehrgebäude unter einander aufzeigt, und so den Entwickelungsgang der Wissenschaft in Einem lebendigen Bilde dem Geiste vorführt, so dürfte es für den Forscher in diesen Dingen kaum eine erfreulichere Aufgabe, noch für die Wissenschaft selbst eine ersprießlichere geben, als da, wo uns befremdende, räthselhafte Gestalten entgegentreten, welche in einem unerklärlichen Verhältnisse zu ihrer Zeit zu stehen, und wie einen Sprung in der Geschichte zu bezeichnen scheinen, den Faden aufzufinden, der sie an ihre Vorgänger anknüpft, die Stufe nachzuweisen, von welcher sie ihren Ausgang genommen. Daß zu diesen seltsamen und überraschenden Gestalten vor vielen Andern Giordano Bruno, der Philosoph von Nola, gehöre, bedarf für den, welcher der Geschichte der neuern Philosophie nur einigermaßen kundig ist, wohl keines Beweises. Wer ist, wie Giordano Bruno, namentlich von deutschen Schriftstellern, als eines der Häupter, als ein Held und Martyrer der wiedererwachten Weltweisheit gefeiert worden? Für Wen hat man eine größere Tiefe des Geistes, eine bewunderungswürdigere Eigenthümlichkeit in Anspruch genommen? Zwar wurden die Lehren des Alterthums, welche der Nolaner vielfältig benutzt hatte, bald ausgemittelt, und auch der Grundlage seiner Werke über die Lullische Kunst war es ein Leichtes auf die Spur zu kommen; allein die eigentliche, unmittelbare Quelle, aus welcher Bruno mit beiden Händen geschöpft, die Philosophie, der er manche seiner Hauptsätze über die Natur entlehnt hat, und der er vielleicht das Wesentlichste von dem, was an ihm Sonderliches zu rühmen, verdankt, wurde entweder ganz übersehen, oder nur von Einzelnen so flüchtig berührt, daß es der Mühe nicht zu lohnen schien, durch eine ausführlichere, tiefer eindringende Vergleichung der

Sache auf den Grund zu gehen [1]). Und doch liegt jene Quelle der Zeit nach nicht gar so entfernt von Bruno; noch ist sie gerade uns Deutschen eine fremde und unzugängliche; noch auch endlich hat sie sich so wenig Geltung verschafft, daß ihr Ruf nicht in mehr als Einer Beziehung das ganze Abendland erfüllt hätte. Denn der Denker, von dessen Lehre die Rede ist, ging dem Giordano Bruno kaum um ein Jahrhundert voraus; er war ein Deutscher von Geburt, hat lange in Deutschland gelebt und gewirkt, und die vollständigste gedruckte Ausgabe seiner Schriften ward in Deutschland besorgt [2]), mit einem Worte, es ist der Cardinal Nikolaus von Cusa, aus dem Orte Cues an der Mosel im Rheinlande gebürtig, dessen Name, wenn er nicht durch des Mannes vielseitige, schriftstellerische Thätigkeit, besonders durch seine Verdienste um die Mathematik allgemein bekannt wäre, hinlänglich durch sein segenreiches, kirchliches Wirken, durch seine Tugenden und seinen Wohlthätigkeitssinn in der Geschichte glänzt. Freilich hat auch Cusa seine Vorgänger gehabt, und reichlichen Vortheil gezogen aus denselben Werken, welche später von Bruno ausgebeutet wurden. Allein gerade dieser Umstand verleiht dem Zusammenhange zwischen beiden Philosophen eine um so größere Bedeutung. Denn läßt es

[1]) In der von der Pariser Akademie gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution Cartésienne par Francisque Bouillier, Lyon, 1842. heißt es S. 70 von Bruno: parmi les modernes, il s'était inspiré surtout des idées du cardinal de Cusa; doch ist nichts Näheres angegeben.

[2]) D. Nicolai de Cusa Cardinalis, utriusque juris doctoris, in omnique philosophia *incomparabilis* viri opera u. s. w. Basiliae, ex officina Henricpetrina. Die Ausgabe ist vom J. 1565 und mit manchen Mängeln des Nachdruckes behaftet. Eine frühere, die der angeführten wahrscheinlich zu Grunde gelegen, ist die Pariser, in aedibus Ascentianis. Tiraboschi im 10. Bande seiner Geschichte der italienischen Litteratur, Anhang zum 2. Cap. des 2. Buches, erwähnt, daß die Werke Cusa's zum ersten Male in Italien im J. 1502 in Certe Maggiore auf Veranlassung des Marchesen Nolande Pallavicino gedruckt worden seien; doch ist mir diese Ausgabe nie zu Gesichte gekommen. Vielleicht enthält sie nur einzelne Schriften des Cardinals, wie denn selbst die Baseler nicht vollständig ist, da 5—6 Werke und darunter 4 von philosophischer Bedeutung verloren gegangen sind. Doch hiervon später.

sich nicht läugnen, daß von allen Bestrebungen im 16. Jahrhundert, die Philosophie, abgesehen von dem christlichen Glauben und der geschichtlichen Entfaltung der Wissenschaft, oder im entschiedenen Gegensatze zu beiden, neu zu gründen, und zu diesem Zwecke auf das Alterthum zurückzugehen, der Versuch Bruno's einer der merkwürdigsten, umfassendsten und wirksamsten gewesen sei, derjenige, welcher mehr, als die übrigen, die vorzugsweise sogenannte neuere Philosophie eingeleitet hat, und zwar, wie aus der Darstellung erhellen wird, mit unverkennbarem Einflusse selbst auf verschiedene ihrer einzelnen Gestaltungen, von Cartesius an bis auf unsere Tage herab; und ist es andererseits eben so gewiß, daß Cusa gleichsam als das letzte Glied jener langen Kette von tiefen Denkern betrachtet werden könne, die, in strengem Festhalten an den christlichen Lehrsätzen und der kirchlichen Ueberlieferung, von den Zeiten der Kirchenväter an bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts die Philosophie gehegt und ausgebildet, den Glauben zum Wissen entwickelt haben: so führt jener Zusammenhang zu folgendem überaus wichtigen Ergebnisse. Wie sich immerhin die Philosophie Bruno's zur Cusanischen verhalten möge, sei es als eine bloße Fortsetzung derselben, sei es als ein wirklicher Fortschritt, im Ganzen oder im Einzelnen: in jedem Falle erscheint sie, und, vermittelst ihrer, die ihr verwandte Philosophie, getragen und bedingt durch jene große Entwickelung der Philosophie im Christenthume, auf der, als auf ihrer Voraussetzung, die Lehren Cusa's beruhen, und es ergibt sich die Nothwendigkeit, der Philosophie des Mittelalters in der Geschichte, statt jener untergeordneten Stellung, die ihr angewiesen, statt jener Geringschätzung, mit der sie behandelt oder bei Seite geschoben zu werden pflegt, eine ganz andere Bedeutung zuzuerkennen, eine ganz andere Aufmerksamkeit und Sorgfalt zu widmen. Sollte es sich aber gar noch zeigen, daß gerade das Beste, Wahrste und Bleibendste in der Philosophie Bruno's dem christlichen Denker entnommen, und das Ergebniß der auf die christlichen Glaubenssätze gestützten Forschung ist, während das, was den Nolaner hauptsächlich von seinem Vorgänger scheidet, sein Abfall von der christlichen Idee und sein Widerspruch mit derselben, ein Solches ist, welches die Philoso-

phie auf ihrem früheren Standpunkte schon vollkommen überwunden, und als falsches erwiesen hatte: so ist leicht zu ermessen, welches Gewicht und welches Ansehen hieraus nicht allein der christlichen Philosophie des Mittelalters, sondern auch dem Philosophiren nach christlichen Grundsätzen überhaupt, gegenüber dem vom Glauben losgelösten Denken, erwachse, sowohl für die Geschichte, als auch für die heutige und zukünftige Fortbildung der Wissenschaft. Wer wird alsdann nicht mit der Unmöglichkeit, ohne genaue Kenntniß des Früheren, das Spätere gehörig zu erfassen und zu würdigen, zugleich auch die Thorheit der Vorstellung einsehen, als sei der menschliche Geist, man weiß nicht recht warum? im 16. Jahrhundert aus einem mehr als tausendjährigen Winterschlafe erwacht?

Um nun den Plan der gegenwärtigen Abhandlung klar und bestimmt zu umschreiben, bemerke ich, daß, weil die Frage über die gemeinschaftlichen Quellen zweier Schriftsteller eine sehr verschiedene ist von der über ihre eigene unmittelbare Verwandtschaft unter einander, das Verhältniß der Brunischen und Cusanischen Philosophie zu den Lehren anderer und früherer Denker, mithin zur allgemeinen Geschichte der Philosophie, so wie das, was bei Bruno in keiner Beziehung zu Cusa, bei Cusa in keiner Beziehung zu Bruno steht, also bei jenem z. B. seine Behandlung der Lullischen Kunst, bei diesem seine Lehren von Christus und der Kirche u. dergl. m. von ihr ausgeschlossen sind, wiewohl die Stelle und die Art angedeutet werden müssen, wo und wie sich diese verschiedenen Lehren bei den beiden Philosophen mit den übrigen zum Ganzen verweben. Dagegen werde ich in gedrängter Darstellung, aber so vollständig als möglich, die Lehrgebäude Bruno's und Cusa's nach ihren sonstigen Seiten hin auseinander legen, ihre Uebereinstimmung, ihre Unterschiede und Gegensätze aufzeigen, woraus sich ergeben wird, ob das Spätere im Vergleiche zu dem Früheren als ein Fortschritt gelten könne, oder als ein Rückschritt gelten müsse, endlich die Ursachen der Verschiedenheit zu ergründen suchen, welches mir Gelegenheit bieten wird, die Persönlichkeit der beiden Denker in die Untersuchung hineinzuziehen.

Ich beginne mit den Lehren des Nolaners.

I.

Die Philosophie Bruno's.

Daß die Philosophie Bruno's ihre wesentliche Bedeutung als Naturphilosophie habe, und daß mithin ihre Darstellung von den Unterlagen anheben müsse, worauf diese gefestet ist darf ich wohl als bekannt und zugestanden voraussetzen. Viele Stellen in Bruno's Schriften selbst bezeugen dies ausdrücklich. [1]), Der Grundgedanke nun, um den sich der ganze Lehrbegriff dreht, und der allenthalben unter der manchfaltigsten Einkleidung wiederkehrt, ist der von der unendlichen Verwirklichung der unendlichen Macht im All; oder von der unendlichen Wirkung der unendlichen Ursache [2]). Man könnte diesen Gedanken den Keim nennen, worin die ganze Denk- und Anschauungsweise Bruno's beschlossen ruht; die Formel, aus der ein geübter Forscher seine ganze Philosophie a priori abzuleiten vermöchte. Er hat aber diesen Gedanken durchgeführt in folgender Weise [3]).

---

[1]) Siehe unten.

[2]) Vergl. la cena delle ceneri in der Ausgabe der italienischen Werke Bruno's von Wagner, Bd. I. p. 130—163. 177. De l'infinito universo e mondi, Bd. II. p. 25, 30 u. ff. De la causa, principio et uno Bd. I. p. 233. De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis, lib. I. c. 8—12. Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum in der Ausgabe der lateinischen Werke Bruno's von Gfrörer, v. II. p. 15. u. s. w.

[3]) Da, wo die Schriften Bruno's nicht näher bezeichnet sind, schließt sich die Darstellung ganz eng und beinahe wörtlich an die beiden Hauptwerke: De la causa, principio et uno, und: de l'infinito universo e mondi an. Die meisten Darstellungen der Lehren Bruno's sind fast nur aus der ersten dieser Schriften und etwa noch aus einigen Nebenwerken geschöpft. Allein es ist beinahe unmöglich, ohne die Hinzuziehung der

Ist es schon schwer, sagt Bruno, da Alles, was weder erster Grund noch erste Ursache ist, einen Grund und eine Ursache hat, aus den begründeten und bewirkten Dingen die nächste Ursache und den nächsten Grund zu erkennen, so noch viel mehr, auch nur der Spur nach, die erste Ursache und den ersten Grund. Diese nämlich, zu deren übernatürlicher Wesenheit sich alles Andere, wie ihre entferntesten Wirkungen, und, da in Gott keine Accidenzen sind, gleichsam wie Accidenzen von Accidenzen verhält, können nur wie im Spiegel oder im Schatten, und Verneinungsweise erkannt werden, und es genügt in Bezug auf sie, moralisch und theologisch, sie in so fern zu kennen, als es von Oben geoffenbart worden ist. Allein es wird von dem Naturphilosophen auch nicht verlangt, daß er alle Ursachen und Gründe angebe, sondern nur die natürlichen, und auch von diesen nur die hauptsächlichen und eigentlichen. Denn die Abhängigkeit dieser von jenem ersten Grunde und jener ersten Ursache enthält keine so nothwendige Beziehung, daß die Kenntniß der einen die Kenntniß der andern bedingte [1]). Können wir also füglich die Betrachtung des obersten und besten Grundes, als welche über die Natur hinausgeht und für den, der nicht glaubt, unmöglich und nichtig ist, bei Seite liegen lassen, so ist es ein Anderes um die Betrachtung des Grundes und der Ursache, inwiefern sie spurweise entweder die Natur selbst sind, oder doch in dem Umfange und Schooße derselben wiederleuchten, und das ist die Aufgabe aller jener, welche die Gottheit nicht außerhalb der unendlichen Welt und der unendlichen Dinge

---

übrigen Schriften und namentlich der beiden höchst seltenen und wenig gekannten de triplici minimo et mensura, und de monade, numero et figura, etwas Vollständiges zu liefern.

[1]) Vergl. Summa terminorum metaphysicorum bei Gfrörer, p. 494. Differt fides theologica a philosophica, quia haec per naturalia et nobis innata hominem in suis naturalibus et per sua naturalia perficiendum assumit, illa vero per supranaturalia principia ad supernaturalem finem manuducit, si ipsa est in negotio veritas divina, non autem sub usurpato nomine daemonum vel hominum impostura.

suchen, sondern innerhalb jener und in diesen [1]). Wollen wir indessen, des Verständnisses und der Deutlichkeit halber [2]), den in seiner Natur, Wesenheit, Substanz, Einfachheit und Stofflosigkeit schlechthin verborgenen, sich allein bekannten und von keinem Geschöpfe erreichbaren Gott in jenen Bezügen auffassen, wodurch er sich den Dingen mittheilt und sich in sie ergießt, woher er die Namen: Schöpfer, Vater, Herr u. dergl. hat, und woraus sein wirkliches Sein mit Nothwendigkeit gefolgert werden kann, so sagen wir, daß er als Substanz die allgemeine Substanz sei, wodurch Alles ist; die Wesenheit, aller Wesenheit Quell; innerlicher allem Daseienden, als es ihm seine eigne Form und Natur sein kann. Er ist die Wahrheit, durch die alles Wahre wahr; derjenige, an dessen Wahrheit Alles in der Reihenfolge der Dinge mehr oder weniger Theil hat; das Eine Größte, ja die Größe schlechthin; die Güte, durch die Alles gut; der Grund, aller Gründe Grund; die bewirkende Ursache aller Ursachen; der Elemente Ordner, dessen Thätigkeit die gesammte Materie unterliegt, die er zur Bildung aller Arten selbst hervortrieb, und zur Erzeugung zahlloser Einzeldinge von Ewigkeit her bestimmte; der in seiner Unendlichkeit den unendlichen Raum mit unendlicher empfängerischer Kraft befruchtete und befruchtet; die thätige Allmacht; die Vollkommenheit, durch die Alles auf's Beste geschaffen und geordnet ist; der an Erkenntniß aller Vernunft, allem Verstande

---

[1]) Vergl. Asino Cillenico, bei Wagner II. p. 292. De le cose sopranaturale non si possono aver ragioni, eccetto in quanto riluceno ne le cose naturali; per cio che non accade ad altro intelletto, che al purgato e superiore di considerarle in sè.

[2]) Ich hätte das hier Folgende übergehen können, wenn einerseits Bruno mit der Ausschließung der Gottheit von seiner Betrachtung wirklich vermocht hätte, Wort zu halten, und nicht vielmehr genöthigt wäre, fast in jedem Augenblicke auf dieselbe zurück zu kommen, und wenn andererseits seine Anschauungsweise Gottes nicht von so hoher Bedeutung für die Kenntniß seiner Philosophie und namentlich in ihrem Verhältnisse zur Cusanischen wäre; so daß sie gar wohl eine nähere Berücksichtigung verdient. Ich habe darum aus den verschiedenen Schriften des Nolaners das hierher gehörige zusammengetragen, besonders aus dem Werke: Summa terminorum metaphysicorum Jordani Bruni Nolani, bei Gfrörer p. 421 u. ff.

und Sinne vorhergehende und sie übertreffende Geist; durch seinen Willen Alles zum besten Ziele führend, dessen Thätigkeit unendlich ist und eine unendliche Unterlage (subjectum), woran sie sich bethätige, verlangt, welche Einige in die Gottheit selbst verlegen; der unmittelbar in Allem, und in dem Alles mittelbar; dessen Werkzeug alles Begränzte; das Endziel von Allem; in dem kein Widerspruch, und das Kleinste und Größte Eines ist. In Gott ist kein Gegensatz; er ist unbegreiflich, Alles begreifend; unnennbar, oder mit allen Namen zu nennen; am Besten wird er, da Alles inwiefern es außer ihm oder von ihm ist, Nichts und ein Nichtseiendes ist, der Seiende genannt, wie er sich selbst in der Offenbarung nennt; der Vater aller Ordnung und Erzeuger aller Vielheit; das Vor und Nach schlechthin; in welchem Alles, was in der Natur der Dinge auseinander, getrennt oder unterschieden ist, Eins ist und Dasselbe, die Einheit selbst, die Identität selbst. Er ist die unendliche Monas, die Alles, was Zahlen enthält, in Einfachheit beschließt; ohne Verschiedenheit und Unterschied auch in sich selbst; von dem alle Vollkommenheiten wesentlich und unendlich auszusagen sind; vor allem Geschlechte und außerhalb alles Geschlechtes, weshalb auch keine Zeugung eines ihm gleichen Sohnes möglich; alle Arten nur Spuren seiner wirkenden Macht; er ist so durch sich, daß alles Andere nur ein Schatten von ihm; in ihm keine Bestimmung, wonach, weil Sein und Wesenheit Eines; er, über alle Bewegung und Veränderung, der ewiglich unbewegte Beweger; das Ziel woher und wohin von Allem; dessen Wille die Nothwendigkeit selbst; in dem Freiheit, Wille und Nothwendigkeit durchaus Eines sind; überall gegenwärtig, wenn der Raum unendlich, wie's die Vernunft sagt; die Dauer schlechthin über alle Dauer, mit Nichts zu vergleichen; innerhalb und außerhalb von Allem; dessen Ansehen in der Offenbarung einfach hinzunehmen, worauf sich der Glaube, als der gewisseste aller Grundsätze, stützt und eine über allen Zweifel erhabene Evidenz erzeugt, die jedoch nicht der Wahrheit in der Natur (denn die Natur ist entweder Gott selbst oder die in den Dingen

offenbare göttliche Kraft) widersprechen darf noch kann [1]). In Gott sind die Ideen der Dinge vorgegenwärtig; er ist der Ideen Quell, oder vielmehr dieser ist in ihm und steigt von ihm hernieder [2]). Er ist die erste durch sich und von sich seiende Form, einfach, untheilbar, aller Wesenheit, Bildung und Daseins Grund und Anfang; sich unvermindert Allem mittheilend; in der jede Form, die mitgetheilt wird, ewig ist und Eine; denn er ist die Form des Seins schlechthin, und gibt Allem das Sein, weßhalb er auch Vater und Geber der Formen genannt wird, so daß er nicht die Form der Glieder und Theile der Welt, noch des Alls ist, sondern die absolute Form des Alls und seiner Theile. Er ist die unendliche Form, weil er dergestalt alles Sein ist, daß er nicht durch dieses oder jenes Sein begränzt, noch auf diese oder jene Materie eingeschränkt ist, wie umgekehrt die Materie eine unendliche heißt, inwiefern sie nicht durch die Form auf dieses oder jenes Sein eingeschränkt ist. Von dieser Form, indem sie in gewissen Abstufungen Allem das Sein gibt, heißt es, daß sie herniedersteige; zu ihr steigt die Materie auf denselben Stufen hinan, und aus dem Unterschiede, dem Andersein und der Verschiedenheit der Theilnahme an dieser Materie und dieser Form entsteht der Unterschied, das Andersein und die Verschiedenheit der Dinge. Diese allgemeine Form des Seins ist das unendliche Licht, das sich zu den Formen der Dinge verhält, wie die Form des wesentlichen Lichtes zu den Formen des mitgetheilten, der Lichter und Farben [3]). Vor Allem aber ist diese erste Form oder Ueberwesenheit, Gott, dasjenige, worin alle Gegensätze aufgehoben sind, und in Einheit zusam-

---

[1]) L. c. p. 495. Hoc principium est tenendum firmiter, quod Deus est auctor naturae, sensus et oculorum et ejus veritatis et evidentiae, quae est in ipsis et secundum ipsa; proinde quod veritas veritati non contradicit et bonitas bonitati non contraponitur, et verbum Dei, quod effunditur per articulos naturae, quae illius manus est et instrumentum (natura enim aut est Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata) non opponitur verbo Dei, quacunque ex alia parte vel principio proveniat.

[2]) Sigillus sigillorum, in der Ausgabe der lateinischen Werke Bruno's von Gfrörer, vol. II. p. 555.

[3]) Ibid. p. 588.

menfallen, so wie derjenige, der Alles das ist, was er sein kann, also reine That und Wirklichkeit, mit der die Macht und Möglichkeit schlechthin Eines und dasselbe sind.

Nehmen wir nun, da wir auf diese letztern, wichtigsten Bestimmungen später ausführlicher zurückkommen werden, die frühere Betrachtung von Grund und Ursache wieder auf, so ist zuvörderst zu bemerken, daß beide Etwas Verschiedenes sind. Zwar, wenn wir Gott erste Ursache und ersten Grund nennen, so meinen wir damit dasselbe in verschiedener Beziehung; denn Gott ist erster Grund, inwiefern alle Dinge nach ihm sind, in einer gewissen Ordnung von früher oder später, sei es nun der Natur, oder der Dauer, oder der Würde nach; er ist erste Ursache, inwiefern alle Dinge von ihm unterschieden sind, wie das Bewirkte von dem Bewirkenden, das Hervorgebrachte von dem Hervorbringenden, und diese beiden Beziehungen sind von einander verschieden, weil nicht jedes frühere und höhere Ding Ursache ist des späteren und niedrigeren, noch jede Ursache früher und höher, als die Wirkung. Wenn wir aber von Ursachen und Gründen in der Natur sprechen, so meinen wir in verschiedener Beziehung Verschiedenes. Jede Ursache nämlich ist Grund, aber nicht jeder Grund ist Ursache [1]). Grund ist Jenes, was innerlich zur Hervorbringung des Dinges mitwirkt und in der Wirkung zurückbleibt, wie die Materie und die Form; Ursache Jenes, was äußerlich zur Erzeugung der Dinge mitwirkt und außerhalb der Zusammensetzung bleibt, wie das Bewirkende und das Endziel.

Was die Ursachen betrifft, so gibt es deren drei: die wirkende, die förmige, welche mit der wirkenden verknüpft ist, und die Endursache, welche diese zweite anregt. Die allgemeine wirkende Ursache in der Natur ist der allgemeine Verstand, als die erste und vorzüglichste Eigenschaft der Weltseele, die da die allgemeine Form der Welt ist. Er erfüllt das All, und weis't die Natur zur Erzeugung ihrer Arten an; er verhält sich zur Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie unser Verstand sich zu der der begrifflichen. Von verschiedenen Weisen ver-

[1]) Summa terminorum metaphysicorum, ibid. p. 425.

schieden benannt, ist er uns der innerliche Werkmeister und Künstler, der seinem Plane und seiner Absicht gemäß, als förmige Ursache, von Innen heraus die Materie bildet und gestaltet. Es gibt aber dreierlei Verstand, den göttlichen, welcher Alles ist, diesen Verstand des Weltalls, der Alles hervorbringt, und den der Einzelnen, der sich zu Allem macht [1]). Zwischen den beiden äußersten muß jene Mitte sein, die da nicht bloß äußerlich wirkende Ursache, sondern auch innerliche aller natürlichen Dinge ist. Aeußerliche Ursache aber ist sie, inwiefern sie verschieden und kein Theil ist der zusammengesetzten Dinge, also verschieden von der Substanz und Wesenheit der Wirkungen, innerliche, inwiefern sie nicht um die Materie und an ihr, noch außer ihr, sondern innerhalb wirkt, also hinsichtlich des Vollzugs ihrer Thätigkeit. Die förmige Ursache ist der ideale Grund, dem gemäß der Verstand handelt, der also vorher gedacht ist, und den Plan und die Absicht des Bewirkenden enthält. Doch gibt es zwei Arten von Formen, die eine, welche Ursache

---

[1]) Italienisch: son tre sorte d'intelletto: il divino, ch'è tutto; questo mundano, che fa tutto; gli altri particolari, che si fanno tutto. Jacobi in der Beilage 1 zu den Briefen über die Lehre des Spinoza hat dies letztere übersetzt: „der Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird," was nicht recht deutlich ist, noch dem Gedanken ganz entspricht. Denn Bruno, der hier den endlichen Verstand, als ein Vermögen, dem göttlichen, als reiner Wirklichkeit entgegensetzt, will mit seinen Worten dasselbe ausdrücken, was er anderwärts (de umbris idearum, bei Gfrörer p. 322) die transformatio sui in rem, und die transformatio rei in seipsum nennt. Ein sehr helles Licht über dieses „Sich-zu-Allem-machen" des endlichen Geistes, und sogar über den Ausdruck verbreiten die Schriften des Cardinals von Cusa, besonders de conjecturis lib. I. und mehr noch Idiotae de mente lib. III. Vergl. De triplici minimo et mensura, I. 1. Mens super omnia Deus est. Mens insita omnibus Natura. Mens omnia pervadens Ratio. Deus dictat et ordinat. Natura exequitur atque facit. Ratio contemplatur et discurrit. Deus est Monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum, innumerabile, immensum. Natura est numerus numerabilis, magnitudo mensurabilis, momentum attingibile. Ratio est numerus numerans, magnitudo mensurans, momentum aestimans.

ist, nicht eben wirkende, wohl aber eine solche, wodurch die wirkende Ursache wirket; die andere ist Grund, und wird von der wirkenden Ursache aus der Materie erweckt. Die Endursache endlich ist die Vollkommenheit des Weltalls, die darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zu wirklichem Dasein gelangen.

Was die Gründe der Dinge betrifft, so betrachten wir zunächst die Form, weil sie in einer gewissen Weise dasselbe ist mit der wirkenden Ursache. Wir können nämlich annehmen, daß die Seele im Körper sei, wie der Steuermann im Schiffe. Der Steuermann nun, inwiefern er mit dem Schiffe zugleich bewegt wird, bildet einen Theil des Ganzen, inwiefern er aber das Schiff lenkt und bewegt, ist er kein Theil, sondern ein Unterschiedenes und Wirkendes. So auch die Weltseele: inwiefern sie belebt und gestaltet, ist sie innerlicher und förmiger Theil des Alls; inwiefern sie es aber, wie der Steuermann das Schiff, lenkt und regieret, ist sie kein Theil und kein Grund, sondern Ursache, die vollkommen von dem Körper getrennt, aber ewig mit derselben Unterlage ihrer Wirksamkeit verbunden ist. Inwiefern sich also die Weltseele als Form in die Materie des Alls einführt, ist dieses belebt und beseelt, und zwar bis zu seinen kleinsten Theilen hinab, so daß sich die Meinung des Anaxagoras: „Alles sei in Allem", nicht blos als eine wahrscheinliche, sondern als eine wahre behaupten läßt, denn, da der Geist, oder die Seele, oder die allgemeine Form in allen Dingen ist, so kann Alles aus Allem erzeugt werden. So haben wir also einen innerlichen, förmigen, ewigen und wirklichen Grund der Dinge, unabhängig von dem Körper und der Materie.

Neben ihm ist der materielle Grund zu betrachten. Es ist nämlich nothwendig, in der Natur zwei Gattungen von Substanzen anzuerkennen, die eine, welche Form, und die andere, welche Materie ist. Denn es muß eine durch und durch substanzielle Thätigkeit geben, mit der Macht, Alles zu wirken, und eine Unterlage, mit der entsprechenden Möglichkeit, zu Allem zu werden, da beide sich wechselseitig bedingen [1]) Jenes ist die Welt-

[1]) Vergl. De monade, numero et figura, c. 2. vers. 242 sqq.: *Materies*, quam non minus est substare necessum,

seele, dies die Materie. Um die Materie, abgesehen von der Form, näher zu bestimmen, kann man sich der Kunst zur Vergleichung bedienen. Diese nämlich bethätigt sich an einem gegebenen Stoffe, in welchem sie in's Unendliche, wenn es möglich wäre, die Formen verändern könnte. So auch hat die Natur eine Art Unterlage, woraus, womit und worin sie ihre Thätigkeit auswirkt, nur mit dem Unterschiede, daß die Kunst sich an schon von der Natur gebildeten Stoffen übt, während die Natur an einem ganz formlosen und gleichgültigen Stoffe arbeitet, der Einer zu Grunde liegend von Allem ist, und nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur mit dem Geiste geschaut werden kann. Denn was verändert sich in der Welt, als die zufällige, äußerliche und materielle Form? Gehen alle natürlichen Formen nicht in der Materie unter, und kommen auf's Neue in ihr zum Vorschein? Darum scheint es wirklich, es gebe kein beharrliches, ewiges Ding, würdig als Grund, und zwar als substanzieller Grund angesehen zu werden, außer der Materie, weßhalb auch Nichts vergeht oder vernichtet wird seinem Sein nach, weder Materie noch substanzielle Form.

Um jedoch eine deutlichere Bestimmung der Materie zu treffen, ist zu bemerken, daß dieser Grund zwiefach betrachtet werden kann, einmal als Vermögen (potenza), sodann als Unterlage (soggetto). Das Vermögen wird eingetheilt in ein thätiges und ein leidendes; jenes, wodurch die Unterlage, deren das Vermögen ist, handeln und wirken, dieses, wodurch Etwas eben die Unterlage eines Wirkenden sein kann. Das leidende Vermögen nun, wenn es schlechthin gefaßt wird, fällt, da man von jedem Dinge, von dem man das Sein aussagen kann, auch das Seinkönnen sagen kann, durchaus mit dem thätigen

---

Quam valet *efficiens* super adstare : utpote tantum
Et facere ille potest, quantum fierique potest haec.
Nam nequit esse potens *facere* infinia sine ipso,
Quod *fieri* infinita potest, contraque vicissim.
Quare sese ultro sic concomitantur, *idemque*
Principium statuunt vere, si rem altius atque
Materiae nomen capias tu, quam Stagyrites.

zusammen, und weil es, schlechthin gefaßt, mit diesem Eines und Dasselbe ist, und nicht Schwäche, sondern Kraft und Wirksamkeit bezeugt, so kömmt es vor Allem dem ersten, übernatürlichen Grunde zu. Denn die absolute Möglichkeit, wodurch die Dinge, welche wirklich sind, sein können, ist nicht früher, als die absolute Thätigkeit. Diese nämlich kann nicht bloß sein, sondern ist zugleich wirklich, und geht dem Wirklichsein nicht voran; denn wenn das, was sein kann, sich selbst bewirkte, so würde es wirklich sein, bevor es bewirkt wurde [1]). Betrachten wir also den ersten und besten Grund welcher Alles ist, was er sein kann, und selbst nicht Alles wäre, wenn er nicht Alles sein könnte, so sehen wir, daß in ihm die That und das Vermögen Eines und Dasselbe sind. Nicht so in den andern Dingen. Diese, mögen sie auch sein, was sie sein können, könnten vielleicht doch auch nicht oder gewiß anders sein, als sie wirklich sind. So z. B. ist der Mensch zwar das, was er sein kann, aber nicht Alles das, was er sein kann; der Stein ist nicht Alles das, was er sein kann, denn er ist nicht Kalk, nicht Gefäß, nicht Staub u. s. w. Dasjenige nun, welches Alles ist, was es sein kann, ist Eines, und begreift in seinem Sein alles Sein. Es ist Alles, was es ist und kann alles Andere sein, was ist und sein kann. Nicht so die an-

---

[1]) Die ziemlich dunkeln Worte des Textes lauten also: Per che la possibilità assoluta, per la quale le cose, che sono in atto, possono essere, non è prima che l'attualità, ne tampoco poi che quella oltra il possere essere, è con lo essere in atto, e non precede quello; per che, se quel, che può essere, facesse se stesso, sarebbe prima che fusse fatto. Bei Wagner I. p. 261. Sie werden verständlich und deutlich, wenn man die lateinischen Worte Cusa's, deren Uebertragung sie sind, daneben hält. Im Cusanischen Dialogus de possest heißt es nämlich: Non potest absoluta possibilitas prior esse actualitate, quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. Nam quomodo prodisset in actum, nisi per actualitatem? Posse enim fieri, si se ipsum ad actum produceret, esset actu, antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea, quae actu sunt, actu esse possunt, non praecedit actualitatem, neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset, possibilitate non existente?

dern Dinge. In ihnen ist das Vermögen nicht gleich der Wirklichkeit, denn sie sind nicht absolut, sondern in begrenzter Weise, und ihr Vermögen ist stets auf eine bestimmte Wirklichkeit eingeschränkt, und geht über ein besonderes und einzelnes Sein nicht hinaus. Darum ist jedes Vermögen und jede Wirklichkeit, welche in dem Grunde gleichsam zusammengefaßt, geeint und Eine ist, in den andern Dingen auseinander, zerstreut und vielfältig. Auch das Weltall, das große Standbild, die eingeborne Natur, ist Alles das, was es sein kann, in denselben Arten, in seinen Hauptgliedern und weil es die gesammte Materie in sich schließt, es ist aber nicht Alles, was es sein kann, in allen seinen Unterschieden, Eigenschaften und Einzelwesen, und darum ist es nur ein Schatten der ersten Wirklichkeit und des ersten Vermögens, und insofern sind Vermögen und Wirklichkeit in ihm nicht schlechthin dasselbe. Tod aber, Verderben, Gebrechen u. s. w. sind weder Vermögen noch Wirklichkeit, sondern vielmehr Mängel und Ohnmacht in den Dingen, die außereinander. Der erste Grund also, der absolute Grund, ist Größe, und zwar solche Größe, die Alles ist, was sie sein kann, nicht also Größe in der Weise, daß sie größer, noch daß sie kleiner sein könnte, noch daß sie sich theilen ließe, wie jede andere Größe, sondern die größte, die kleinste, die unendliche, die untheilbare Größe, die Größe von jedem Maaß; und so mit Allem, was sich aussprechen läßt, mit der Güte, Schönheit u. dgl. Eines ist, was Alles ist und Alles sein kann schlechthin. In den natürlichen Dingen ist nur Eine bestimmte Wirklichkeit, doch auch nicht in diesem einzigen bestimmten Sein sind sie Alles, was sie sein können. Die Sonne z. B. ist nicht Alles das, was die Sonne sein kann; denn sie ist nicht überall, wo die Sonne sein kann, da, wenn es Morgen für die Erde ist, es nicht Abend ist u. s. f. Wollen wir aber sehen, in welcher Weise Gott die Sonne sei, so sagen wir, daß er Alles ist, was sie sein kann, daß er zu gleicher Zeit Morgen, Mittag, Abend u. s. w. ist, sich so schnell bewegt, daß er zugleich unbewegt ist, und ganz und stets sich im ganzen Kreise und in jedem Theile desselben befindet. Und dieses vollkommene Vermögen ist nicht allein das, was die Sonne ist, sondern das, was jedes Ding ist und sein kann, das Vermögen aller Vermögen, die

Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, das Sein von allem Sein. Darum ist das, was anderwärts sich zuwider und entgegengesetzt ist, in ihm Eines und Dasselbe, und jedes Ding ist in ihm dasselbe, und es heben sich in ihm alle Unterschiede der Zeit und der Dauer, der Wirklichkeit und der Möglichkeit auf. Wiewohl nun aber dies schlechthin thätige Vermögen, welches mit dem schlechthin leidenden zusammenfällt, ganz über unsere begreifende Erkenntniß hinausliegt, so läßt sich doch aus dem Gesagten die Vortrefflichkeit des Vermögens, das man den Grund der Materie nennen kann, schließen. Die Materie darf aber alsdann nicht gefaßt werden, inwiefern sie bloß die Unterlage der natürlichen Dinge, sondern inwiefern sie der geistigen und sinnlichen Welt gemeinschaftlich zukommt. In einem Verhältnisse nun, welches etwa gestattet werden kann, hat auch das Standbild jenes Vermögens und jener Wirklichkeit, das Weltall, weil es in bestimmter Wirklichkeit Alles das ist, was es in bestimmter Möglichkeit sein kann, ebenfalls ein Vermögen, welches nicht losgelöst ist von der Wirklichkeit, eine vom Beseelten nicht losgelöste Seele; und es erhält so aus seiner Aehnlichkeit mit jenem Vermögen und jener Wirklichkeit einen ersten Grund, welcher nicht mehr im Unterschiede von Materie und Form verstanden werden darf, so daß sich vielleicht gar wohl mit Parmenides behaupten ließe: Alles sey der Substanz nach Eines.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des materiellen Grundes als Unterlage, so müssen wir zunächst erkennen, daß er, als solche, Eine und dieselbe für die unkörperlichen, wie für die körperlichen Substanzen sei. Denn, wenn Alles, was ist, vom höchsten Wesen angefangen, bis hinab zu den zusammengesetzten, einfachen und einfachsten Dingen eine Stufenleiter befolgt, worin Alles durch gemeinschaftliche Mitten mit einander verknüpft ist und an einander Theil hat, so muß es von allen wirklich seienden Dingen einen Grund des Wirklichseins geben, wie denn jedes unterscheidbare Ding ein ununterschiedenes voraussetzt, welchem, als dem gemeinschaftlichen Grunde, die Verschiedenheit und die unterscheidende Form aufgetragen wird. Auch setzt ja nothwendig, wie das Sinnlichwahrnehmbare eine Unterlage der Wahrnehmbarkeit, so das Geistigerkennbare eine Unterlage der Erkenn-

barkeit voraus, und es muß also Etwas sein, das dem gemeinschaftlichen Grunde der einen, wie der andern Unterlage entspricht, da jede Wesenheit nothwendig auf irgend ein Sein gegründet ist, mit Ausnahme jener ersten, welche dasselbe ist mit ihrem Sein. Wird aber gefragt, wie es möglich sei, daß in so vortrefflichen Dingen, als die unkörperlichen sind, sich etwas Formloses und Unbestimmtes befinde; daß da, wo es keine Veränderung, kein Vergehen gibt, Materie vorhanden sei, die doch in der Veränderung wurzle; daß die geistige Natur einfach und doch in ihr Materie und Wirklichkeit sein solle: so ist zu erwidern, daß, wie der Mensch in seiner besondern Natur, als Mensch, vom Löwen verschieden ist, mit demselben aber als Thier, als körperliche Substanz u. s. f. Eine und dieselbe gemeinschaftliche Natur hat, so, den besondern Gründen nach, die Materie körperlicher Dinge verschieden ist von der Materie unkörperlicher. *Körperlich* ist die Materie, wenn sie durch die Ausdehnung und jene Eigenschaften, die aus dem Quantum erwachsen, *besonders* bestimmt ist: *unkörperlich*, wenn sie ohne die Ausdehnung und ohne jene Eigenschaften ist. In den ewigen Dingen beharrt die Materie stets in derselben Wirklichkeit, in den veränderlichen geht sie aus einer in die andere über; in jenen hat sie ein für alle Mal Alles das, was sie sein kann, in diesen zu wiederholten Malen und nacheinander. Darum besteht der ganze Unterschied der Dinge in der *Zusammenziehung* oder *Einschränkung* (contrazione) auf das *körperlich*- oder *nicht körperlich*-*sein*, wie im Thier-seyn Alles, was empfindet und fühlet, Eines ist, wird dies aber auf gewisse *besondere* Arten eingeschränkt, so ist der Mensch kein Löwe, noch dieser ein anderes Thier u. s. w. Und weil die Materie, so gefaßt, wirklich Alles das ist, was sie sein kann, so hat sie alles Maß, alle Gestalt, alle Ausdehnung; und weil sie *alle* hat, darum hat sie *keine*, weil das, was *Alles* ist, jedes *besondere* Sein ausschließt. Und so ist die Materie selbst Wirklichkeit, und fällt auch in den unkörperlichen Dingen mit der Wirklichkeit zusammen, so daß es im Seinkönnen, wie im Sein, eine Leiter gibt von den niedrigsten Wesen bis zu den höchsten. Setzen wir daher die *Ausdehnbarkeit* (dimensionabilità) als Begriff

der Materie, so entspricht dieser Begriff jeder Art von Materie, und die eine unterscheidet sich von der andern nur dadurch, daß diese frei ist von aller Ausdehnung, und darum über allen steht und sie befaßt, diese eingeschränkt auf gewisse Ausdehnungen, und darum unter ihnen steht und von ihnen befaßt wird [1]). Deßhalb ist die Materie nicht das prope nihil, ein kraft- und thatloses Vermögen, sondern sie ist nur formlos oder ohne Form, wie die Schwangere ohne ihre Geburt. Fällt aber auf diese Weise auch in den niedern Dingen, wenn auch nicht ganz, die Wirklichkeit mit dem Vermögen zusammen, und ist dies Vermögen schließlich vielleicht Eines und Dasselbe mit dem obern, so läßt sich daraus, wenn auch nicht bis zum Begriffe des höchsten Grundes, so doch bis zu dem der Weltseele hinaufsteigen, wie sie ist die Wirklichkeit von Allem und das Vermögen von Allem und ganz in Allem, und so ergibt sich am Ende, daß, mögen die Einzeldinge auch unzählig sein, Alles Eines ist, und diese Einheit zu erkennen ist das Ziel und das Ende aller Philosophien und natürlichen Betrachtungen. Die Natur aber, wie aus ihrer Thätigkeit hervorgeht, wirkt Alles aus ihrer Materie vermittelst Trennung, Erzeugung und Ausfluß; denn die Materie enthält die Formen in ihrem Schooße, und entwickelt Alles nur aus sich [2]). Und weil sie Alles aus sich entwickelt und

[1]) Ich brauche wohl nicht erst darauf aufmerksam zu machen, in welcher Weise mit den hier entwickelten Lehren Bruno's von der körperlichen und unkörperlichen Materie der Cartesische Dualismus, namentlich in Bestimmung des Körpers, als des Ausgedehnten, zusammenhange. Wie so manches Andere, welches wir noch im Verlaufe dieser Darstellung werden kennen lernen, scheint diese letztere Bestimmung geradezu dem Nolaner entlehnt. Zwar hielt der französische Denker für sich strenge an dem Unterschiede der Substanzen, der denkenden und ausgedehnten, sowie der endlichen und unendlichen fest. Mit welcher Leichtigkeit jedoch vermittelst der von ihm eingeführten Methode des abstracten Denkens seine Lehren umzubilden waren, um ganz folgerichtig wieder zu der Einheit der Substanz zurück zu leiten, hat Spinoza bewiesen.

[2]) Vergl. De innumerabilibus, immenso et infigurabili, lib. VIII. c. 10. v. 10. sqq.

Atqui materies proprio e gremio omnia fundit:
Interior siquidem natura ipsa est fabrifactor,
Ars vivens, virtus mira quae predita mente est,

folglich in sich hat, darum hat sie auch kein Begehren noch Streben nach Formen, die sie von außen zu erlangen hätte, und weil sie so vollkommen in sich ist, darum muß sie ein göttliches Sein in den Dingen genannt werden, wie es vielleicht David von Dinanto meinte. Sie ist die Erzeugerin und Mutter der natürlichen Dinge, ja die Natur selbst in ihrer Substanz.

Aus allem bisher Vorgetragenen folgt nun, daß das All Eines ist, unendlich, unbeweglich. Eines ist die absolute Möglichkeit, Eines die Wirklichkeit, Eines die Form oder Seele, Eines der Stoff oder Körper, Eines das Ding, Eines das Wesen, Eines das Größte und Beste, welches nicht umfaßt werden kann, und darum unendlich, ohne Grenzen und unbeweglich ist. Es schließt alle Gegensätze in sich, in ihm sind alle Maße der Ausdehnung sich gleich, endlos, unendlich. Und darum hat es schlechthin keine vom Ganzen verschiedene Theile, und kein Theil, weder größerer noch kleinerer, steht zu ihm in einem Verhältnisse, weder der Zeit noch des Raumes. Es ist Alles, was es sein kann, und da so in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, so ist in ihm der Punkt nicht verschieden von der Linie, der Fläche, dem Körper. Und wenn der Punkt nicht verschieden ist vom Körper, die Mitte vom Umkreis, das Endliche vom Unendlichen, das Größte vom Kleinsten, so ist gewiß, daß das All ganz Mitte ist, oder daß die Mitte des Alls überall und sein Umkreis nirgends, oder sein Umkreis überall und seine Mitte nirgends ist. So ist das Größte, Unbegreifliche als Einfaches und Untheilbares überall, und weil es Alles ist und Alles in sich begreift, darum ist Alles in Allem. Alle Veränderung aber geht nicht auf das Sein, sondern auf die Seinsweise. Und das ist der Unterschied zwischen dem All und den Dingen im All, daß jenes alles Sein und alle Seinsweisen, also das

---

Materiaeque suae dans actum, non alienae.
Non haerens, non discurrens meditatur, at ex se
Cuncta facit facile, velut ignis splendet et urit,
Ut lux per totum diffunditur absque labore,
Nec districta meat, sed constans, una, quieta,
Temperat, apponit, componit, distribuitque.

Sein gänzlich in sich begreift, diese zwar das ganze Sein, aber nicht alle Seinsweisen, folglich nicht das Sein gänzlich befassen. Fallen aber in dem Einen, dem Unendlichen, dem Seienden, der Substanz, der Wesenheit alle Dinge in Einheit und Identität zusammen, so kann in ihm bloß von einem absoluten Grunde, und von keinem, der nur beziehungsweise wäre, also weder von Anfang noch Angefangenem die Rede sein, und es schließt in sich die Vielheit und Zahl, die nur Accidenz und Weise von ihm sind, so daß die Substanz immer dieselbe bleibt, Eine, Ein göttliches, unsterbliches Wesen. So sind alle Dinge im All und das All in allen Dingen. Es allein ist ewig und beharrlich, alles Andere außer ihm ist eitel und wie Nichts. So ist das All überall ganz, ja, es ist das Ueberall selbst, und jedes Ding befaßt auf seine Weise, wenn auch nicht gänzlich, die ganze Weltseele. In ihm sind die unzähligen Welten nicht wie in einem Orte oder in einem Raume; sondern wie in einem Träger, Beweger und Bewirker enthalten, zu welchen hin oder um welchen herum sich Nichts bewegt, sondern nur in ihm. Seine Wesenheit ist Eine im Unendlichen, wie in jedem Theile desselben, so daß Alles der Substanz nach Eines ist, von welcher Einheit die Veränderung, die Figuren u. s. w. nur verschiedene, vergängliche Antlitze sind, die in ihr, wie im Keime beschlossen ruhen. Und weil das All einfach, untheilbar, unendlich, Alles in Allem ist, darum ist weder Erde, noch Sonne, noch sonst Etwas als Theil der Substanz auszusprechen, sondern als Substanz im Theile. Kurz, das höchste Wesen, das schlechthin Alles sein kann und Alles ist, was es sein kann, ist die Substanz, Eine, unermeßlich, unendlich, alles Sein begreifend auf *zusammengefaßte Weise*; *entfaltet* und *außereinander* in diesen sinnlichen Körpern, und der in ihnen wahrnehmbaren Trennung der Möglichkeit und der Wirklichkeit, so daß das, was die Vielheit in den Dingen ausmacht, nicht das Seiende, nicht das Ding ist, sondern nur das, was *erscheint*, was sich den Sinnen darstellt, was an der Oberfläche des Dinges haftet.

Aber auch noch in einer andern Weise läßt sich die Unend-

lichkeit des Alls und die Unzähligkeit der Welten darthun [1]). Das Weltall ist unendlich, denn warum sollte es endlich sein? Zwar kann seine Unendlichkeit nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur mit dem Verstande geschaut werden; aber wenn die Welt endlich ist, und außer ihr Nichts, wo ist sie? Kann sie durch den unkörperlichen Gott oder durch die Leere begränzt und umfaßt werden? und können wir uns nicht unzählige Räume, gleich dem Raume unserer Welt, ja überhaupt einen unendlichen Raum denken, der da die Fähigkeit ist, Körper in sich aufzunehmen? Wie es nun schlimm sein würde, wenn dieser unser Raum nicht erfüllt wäre, d. h. wenn diese unsere Welt nicht da wäre, so würde es gleichfalls schlimm sein, wenn der ganze denkbare Raum nicht erfüllt wäre, und darum ist das Weltall von unendlicher Ausdehnung, und der Welten sind unzählige. Zudem, wenn ein Grund vorhanden ist zum Dasein eines endlichen Guten, eines begränzten Vollkommenen, um wie verhältnißmäßig vielmehr muß ein Grund vorhanden sein zum Dasein eines unendlichen Guten? Denn während das endliche Gute aus Schicklichkeit und aus diesem und jenem Grunde da ist, ist das unendliche aus absoluter Nothwendigkeit da. Wird aber zugestanden, daß das unkörperliche Gute unendlich sei, warum soll es nicht auch das körperliche sein? Oder warum soll das in dem einfachsten, untheilbaren, ersten Grunde zusammengefaßte Unendliche in diesem seinem Abbilde nicht vielmehr auf unendliche, unbegränzte, unzähliger Welten aufnahmefähiger Weise auseinandergelegt sein, als auseinander in so engen Gränzen? Stellt sich ja doch die unendliche Vorzüglichkeit unvergleichlich besser in unzähligen Einzelwesen dar, als in zählbaren und endlichen. Darum ist es nothwendig, daß es von einem unzugänglichen göttlichen Antlitze ein unendliches Abbild gebe, worin als unzählige

---

[1]) Ich verweise für das hier Folgende neben dem oben angeführten Werke: De l'infinito, universo e mundi, auf die lateinische Schrift Bruno's: De innumerabilibus, immenso et infigurabili u. s. w., besonders I. c. 9—13. Da jedoch diese Schrift genau denselben Inhalt mit der zuerst erwähnten hat, und nur manche Gegenstände ausführlicher und mit mehr wissenschaftlicher Schärfe behandelt, so werde ich sie nur da besonders anführen, wo die Worte mehr oder weniger ihr allein entlehnt sind.

Glieder sich unzählige Welten finden. Aber nicht allein aus der Aufnahmefähigkeit des unendlichen Raumes, die sich eben auf die ganze Materie erstreckt, und aus der Möglichkeit von dieser Seite ergibt sich die Unendlichkeit des Alls, denn vielleicht ist ja Ort, Raum, Leere die Materie selbst, sondern auch aus der Natur der ewig wirkenden Ursache. Denn warum soll die göttliche Wirksamkeit müßig sein? Warum soll die göttliche Güte, die sich unendlichen Dingen mittheilen kann, sich beschränken? Muß nicht vielmehr Gott, sowohl in Bezug auf seine Macht, als auf seine Thätigkeit, seinen Willen und seine Wirkung, die in ihm Eines und Dasselbe sind, das All als unendliches erzeugen? Denn wollte er Anderes bewirken, als das, was er bewirken will, so würde er Anderes bewirken können, als das, was er bewirkt. Aber er kann nichts Anderes bewirken wollen, als das, was er bewirken will, und darum kann er auch nichts Anderes bewirken, als das, was er bewirkt. Oder: Gott kann nur das bewirken, was er will; er will aber nur das, was er wirklich bewirkt, er kann also auch nur das bewirken, was er wirklich bewirkt. Wer mithin die unendliche Wirkung läugnet, der läugnet die unendliche Macht und wer die Nothwendigkeit derselben läugnet, der trägt in die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens einen Unterschied hinein, und faßt, die Freiheit von der Nothwendigkeit trennend, die Freiheit Gottes, wie die des Menschen auf, als eine schwankende und unschlüssige Wahl zwischen Entgegengesetzten. [1]) Kurz, wenn es ein

[1]) Vergl. De innumerabilibus u. s. w. lib. I. c. 11. 12. Infinita virtus si neque a seipsa finitur nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit. Non agit alia a se et sua voluntate in eorum morem, quae necissitati subsunt, sed ipsa est necessitas. Agit ergo necessitate, quae neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. — Nostra agendi libertas fertur imperfecte et in imperfectum aliquoties objectum ... Antequam enim operemur inter utramque viam haeremus et consultamus, incertique tandem et cum turbato deffinimus affectu. Deus ut natura cum sit perfectissimus uno de duobus eoque convenientissimo modo (agit): et quia non coactus agit, libere agit, et voluntas cum bonitate et bonitas cum necessitate concurrit .... Non est ergo signum ut Deus ex hujus modi generis libertate aeque vel inaequaliter ad duo contradic-

unendlich thätiges Vermögen gibt, so muß es auch ein unendlich leidendes geben; unsere Einbildungskraft aber strebt in's Unendliche in Bezug auf die Größe und die Zahlen; eben dahin strebt das thätige Vermögen in den Elementen, das empfängliche im Raume und das bildsame in der Materie. [1])

Die Einwürfe aber, welche gegen die Unendlichkeit der Welt erhoben werden, und namentlich die des Aristoteles und der Peripatetiker, sind leicht zu widerlegen und beruhen großentheils auf einer Verkennung und Verwechselung der Natur der Welt und

---

toria volenda vel agenda velle vel agere posse referatur; id enim totum a contingenti ambiguoque et fluctuante inter contraria principio demanat: sed illius generis est libertas, quae idem est, quod ipsa necessitas. In Bezug auf das Verhältniß von Wille, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott hebe ich aus c. 11. noch folgende Sätze heraus, die sowohl der Form, als dem Inhalte nach mit den Lehren Spinoza's verglichen zu werden verdienen. Principia communia sunt: I. divina essentia est infinita. II. Modum essendi modus possendi sequitur. III. Modum possendi consequitur operandi modus. IV. Deus est simplicissima essentia in qua nulla compositia potest esse vel diversitas intrinsece. V. Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quidquid de eo vere dici potest, quia ipse ipsa est veritas. VII. Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam ipsa impossibilitas. VIII. In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo neque inaequalitas: voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo, quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit .... Dem Gegner seiner Ansicht, meint Bruno, bliebe alsdann zu beweisen, esse vim et causam .... V. Qua deus non vult quantum potest .... VI. Necessitatem in deo aliud esse a libertate. VII. Potentiam cum voluntate et actione non concurrere. VIII. Posse aliud quam vult; velle aliud quam potest. X. Posse aliud velle quam quod vult, posse aliter esse haberi, quam sit vere, et necessitatem esse aliud et citra divinam voluntatem et e converso. Posse item velle, quod non vult, stante quod non possit esse, quod non est.

1) De innumerabilibus u. s. w. I. 13.

des Weltalls, wovon jene allerdings endlich [1]). So hebt die Unendlichkeit des Alls keineswegs die Bewegung auf; denn mag auch das All (weil unendliche Bewegung gleich der Ruhe) unbeweglich sein, so folgt daraus nicht, daß auch die in ihm befindlichen endlichen Welten unbeweglich sein müssen. Eben so wenig beweisen die von der Schwere und Leichtigkeit der Körper, von ihrem Streben nach Oben und Unten und nach der Mitte hergenommenen Einwürfe gegen die Unendlichkeit des Alls. Denn Schwere und Leichtigkeit sind Begriffe, die nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise zu nehmen sind [2]). Im Unendlichen nämlich gibt es weder Oben noch Unten, weder Mitte noch Ende, Alles ist in steter Bewegung, und da die Körper sich um ihre eignen Mitten bewegen, so strebt Schweres und Leichtes nur dahin. Die Erde ist daher nicht mehr Mitte im All, als jeder andere Weltkörper, und die Erde hat nicht mehr bestimmte Pole, als sie selbst ein bestimmter Pol für einen andern Punkt des Aethers und Raumes ist, und ebenso sind alle andern Körper, in verschiedener Hinsicht, sowohl Mitten als Punkte des Umkreises, sowohl Pole, als Zenith und Anderes. Die Erde ist also nicht schlechthin in der Mitte des Alls, sondern nur in Bezug auf diese unsere Weltgegend. Aus gleichen Gründen ist kein Himmelskörper, auch die Erde nicht, vollkommen rund, noch kann es einen vollkommenen Kreis, noch eine vollkommene Kreisbewegung in der Natur geben [3]). Es gibt also auch keine festen Sphären, welche den Himmel begrenzten, und woran die Gestirne gleichsam ange-

---

[1]) Was die Bekämpfung und Widerlegung der aristotelischen Naturphilosophie betrifft, so beschäftigt sich damit insbesondere das ganze 2. und 3. Buch des Werkes de innumerabilibus, sowie viele Kapitel der folgenden Bücher, und man kann vergleichen die Schrift: Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum etc. bei Gfrörer Vol. II. fasc. I.

[2]) Vergl. La cena delle ceneri bei Wagner I. p. 188 u. f.

[3]) Vergl. De triplici minimo et mensura II. c. 4. v. 529:

Quapropter circus consistens partibus aequis
Omnino cunctis, pariter centroque relatis,
Nulla est natura, nulla est fabrifactilis arte . . . .
v. 90. Nusquam igitur verus tibi cyclus comperietur.
Actu conspicuus naturae actione potenti.

nagelt wären, sondern über den eingebildeten Rand hinaus gibt es, zwar nicht das Leere des Epikur, aber eine unendliche, ätherische Region, in der sich die unzähligen Welten und Körper, unserer Welt und unserer Erde ähnlich, bewegen. Denn das All ist ein Thier, wiewohl ohne bestimmte Gestalt und Sinne, die sich auf Aeußeres beziehen, denn es hat die ganze Seele in sich und befaßt alles Beseelte. Die Erde ist daher ein Stern, wie andere Sterne, die für andere Licht spendet, wie die andern Sterne für sie, da Nichts für sich selbst leuchtet. Doch muß ein Unterschied gemacht werden zwischen den Sonnen, als den Trägern des warmen, und den Erden, als den Trägern des kalten Grundes; denn Warm und Kalt sind die natürlichen Gegensätze im All, durch deren Streit und Ausgleichung die Verschiedenheiten entstehen, und deren Verhältniß selbst die Bewegungen im Großen bestimmt, woraus sich, wenn man die allgemeine Natur der Bewegung der Körper aus innerer Kraft und um ihre eigenen Mitten damit in Verbindung bringt, die hohe Bedeutung der Copernicanischen Lehre von der dreifachen Bewegung der Erde für die Philosophie erkennen läßt. Was aber die Zusammensetzung der Himmelskörper betrifft, die alle als bewohnbar und bewohnt zu denken sind, gleichwie sie auch alle beseelt sind, so bilden die Elemente der Erde durch ihren Zusammenfluß nicht bloß diese Weltkugel, sondern auch jede andere; denn sie stehen in steter Wechselwirkung und gehen in einander über; eines ist im andern enthalten, eines mit dem andern vermischt, und die Verschiedenheit der Weltkugeln, wovon die einen feurig, wie die Sonnen, die andern feucht, wie Mond und Erde, rührt nicht daher, daß sie nur aus einem einfachen Elemente beständen, sondern daher, daß in ihnen ein Element über das andere vorherrscht. Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit der Zusammensetzung aller übrigen Körper, und an diese ungleiche Mischung knüpft sich die durchgängige Verschiedenheit aller Dinge, deren nirgend zwei vollkommen gleiche oder übereinstimmende in irgend einer Art angetroffen werden, sondern alle sind den Graden und den Zahlen nach von einander verschieden, wie sie denn

auch alle etwas mit einander gemeinschaftliches haben [1]). Außer den vier Elementen aber muß noch der Aether mitgerechnet werden, das eigentliche Lebenselement des Alls, an sich ohne bestimmte Qualität, sämmtliche Qualitäten jedoch von den benachbarten Körpern aufnehmend und durch seine Bewegung weiter verbreitend. Die Veränderungen schließlich fallen nicht im Unendlichen, sondern nur in den endlichen Körpern vor, die aus untheilbaren, letzten Bestandtheilen zusammengesetzt sind, deren sie abgeben und empfangen, und im Verhältnisse davon abnehmen oder wachsen [2]). Denn die Wurzel und der Grund aller Irrthümer sowohl in der Naturlehre, als in der Mathematik, ist die Annahme der Theilbarkeit in's Unendliche, während die Wahrheit ist, daß gerade das Kleinste die Substanz aller Dinge [3]). Erste Theile

[1]) Vergl. De triplici minimo et mensura II. 5. v. 48 sq.:

. . . . Non sunt duo pondera, longa,
Voces, harmoniae, numeri exaequata per omne;
Motus nec duo sunt, motus partesve per omne
Aequales . . . . .

v. 56. Nec species comperta tibi est, cui particulare
Vel geminum tribuas quod concordare per omnes
Concipiat partes, vel crassi examine sensus.
Nempe unum in geminum nec abit nisi differitate
Cunctorum, quibus ut reliquum comprenditur unum.

v. 91. Sic neque compostum composto par erit unquam etc.

ibid. IV. 1. Nihil eorum, quae sunt, ita differt, ut et aliquo pacto imo etiam in pluribus atque praecipuis non conveniat cum eo, a quo differt et cui contrariatur.

[2]) Vergl. De triplici minimo et mensura II. 4. Quidquid oculis cernitur, ad elementa eadem pertinere, et aeque sub perpetuo variabilitatis atque vicissitudinis ordine substare, definimus: et praeter atomos (in earum propria nempe substantia semper easdem subsistentes) composita omnia, et in compositione quadam physice consistentia ne uno quidem momento eadem esse posse comprendimus, quorum singula innumerabilium atomorum effluxu atque refluxu continue per omnes undique partes alterantur.

[3]) Dies, mit dem Folgenden, ist der wesentliche Inhalt der Schrift: De triplici minimo et mensura, deren weitere Ausführung größtentheils in einer Anwendung der zu Grunde gelegten philosophischen Sätze auf die Mathematik (lib. II. Contemplationes ex minimo und lib. IV. De principiis mensurae ac figurae), so wie in einer Bestätigung derselben durch die Mathematik besteht (lib. III. Inventio minimi und lib.

nämlich muß Alles haben, was irgend aus Theilen zusammengesetzt ist; denn wie könnte überhaupt sonst von Theilen, größeren und kleineren, die Rede sein? Darum gibt es so viele Arten des Kleinsten, als es Dinge gibt, die in Bewegung, Zahl und Größe bestehen und eine Verschiedenheit der Grade zulassen; es gibt ein kleinstes Ende, eine kleinste Figur, eine kleinste Fläche, eine kleinste Zahl, einen kleinsten Körper u. s. w., die sich alle auf die Einheit, als das Kleinste der Zahl, auf den Punct, als das Kleinste der Bewegung, auf den Atom, als das Kleinste der Körper, schließlich auf die Monas, als das Kleinste im allgemeinsten Sinne, zurückführen lassen, die da metaphysisch, mathematisch oder physisch betrachtet, der letzte einige Gegenstand aller Philosophie ist. Dabei kann das wahrhaft Kleinste in der Natur von dem sinnlich wahrnehmbaren Kleinsten noch so verschieden sein. Weil nun Nichts ohne ein Kleinstes in seiner Gattung gemessen werden kann, und so das Kleinste das Maß aller Dinge ist, weil ohne dasselbe Nichts zu bestehen vermag, denn nimm die Einheit hinweg, was bleibt von der Zahl? nimm das Einfache hinweg, was bleibt vom Zusammengesetzten? u. s. w. und weil es in dieser Weise die Bedingung und die Grundlage aller Bewegung, Zahl, Größe und Kraft ist, denn was ist die Linie anderes, als der bewegte Punct? was die Fläche anderes, als die bewegte Linie? was der Körper anderes, als die bewegte Fläche? u. s. w., so ist es zu gleicher Zeit das Mächtigste und fällt mit dem Größten zusammen, was vor Allem für dasselbe, als die Monas, gilt, weshalb wir auch Gott die Monas der Monaden, d. h. das Sein des Seienden nennen. Keine

---

V. De mensura). Am merkwürdigsten ist wohl die im 4. Buche versuchte Ableitung und Begründung der geometrischen Definitionen, Axiome u. s. w. Die Aehnlichkeit dieser Brunischen Lehre vom Kleinsten mit der Leibnitzischen Monadenlehre kann wohl Niemanden entgehen. Vergl. noch insbesondere I. 2 v. 13 sq.;

Esto nulla monas, numerorum non erit ullus;
Namque ea constituit species, statuens genus omne.
Quo circa in cunctis primum est fundamen, ut unde
Et Deus, et natura parens, arsque explicat alte
Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est.

Desgl. IV. 1. v. 24 sqq.

Auflösung also kann die Substanz der Dinge gefährden, und daraus erhellet, wie wenig für uns, die wir durch die Substanz der Seele das sind, was wir sind, der Tod zu fürchten sei; denn er ist nur eine Auflösung unserer Accidenzen, da die Geburt nichts Anderes ist, als das Auseinandertreten der Mitte, das Leben der Bestand des Umkreises, der Tod das Zusammenziehen auf die Mitte.

Widerstreben aber die hier vorgetragenen Lehren und Ansichten von der Welt und dem Weltall den hergebrachten Meinungen, so ist zu wissen, daß derjenige, welcher richtig urtheilen will, sich der Gewohnheit zu glauben entschlagen, die eine und die andere entgegengesetzte Behauptung für gleich möglich halten, und endlich die von Geburt auf eingesogenen Neigungen ablegen müsse. D. h.: Wer philosophiren will, der muß, am Anfange an Allem zweifeln, sich nicht eher für eine Behauptung entscheiden, als bis er die entgegengesetzte vernommen hat, und dann nach wohl durchschauten und verglichenen Gründen, nicht nach dem Rufe, dem Alter, der Menge, dem Titel, sondern nach der Lehre innerer Kraft und nach dem Lichte der Vernunft über die deutlich gewordene Wahrheit sein Urtheil fällen. So wird er zur Evidenz gelangen, welche die beste Weise der Erkenntniß ist, worin der Sinn, ohne irgend ein anderes Zeugniß, und der Verstand, ohne weder eignem noch fremdem Ansehen und Glauben zu folgen, vollkommen mit ihrem Gegenstande verbunden und vereinigt werden. [1])

---

[1]) De l'infinito universo e mondi bei Wagner II. p. 84. De triplici minimo et mensura, I. c. 1. Summa terminorum metaphysicorum bei Gfrörer II. p. 515. Vergl. De innumerabilibus, immenso etc., III. 1. Wiewohl der Zusammenhang der Cartesischen Methode mit diesen Lehren Bruno's unverkennbar ist, so glaube ich doch, darauf aufmerksam machen zu müssen, daß Bruno's Zweifel hauptsächlich gegen das Ansehen und die Herrschaft von Autoritäten in der Philosophie gerichtet scheint, und sich keineswegs, wie der Cartesische, auf die Gegenstände der Erkenntniß erstreckt. Jenes geht hauptsächlich aus der ersten der angeführten Stellen hervor, wo es zur Erläuterung der empfohlenen Methode heißt: Voglio dire, quando accede controversia tra questi et altri stimati savj da altre moltitudini et altri tempi, se vogliamo rettamente giudicare, doviamo richiamare a mente

Wollen wir nun das Ganze von seiner Mitte aus im gehörigen Lichte erfassen, so haben wir Gott, als den schlechthin thätigen und leidenden Grund, aus sich das All, das er ideell in sich trägt, vermittelst des obersten Verstandes, als der ursächlich wirkenden Fähigkeit der Weltseele, in die Natur übersetzend; d. h. Gott seine Macht verwirklichend in der Natur, und zwar zunächst in dem geistigen Grunde derselben, der Weltseele, alsdann in ihrem materiellen; so, daß Gott zwar nicht die Seele der Welt, wohl aber die Seele der Seele, das Leben des Lebens der Welt

---

quel che dice il medesimo Aristotele, che per aver riguardo a poche cose tal volta facilmente gittiamo sentenze; et oltre, che l'opinione tal volta per forza di consuetudine si fattamente s'impadronisce del nostro consentimento, che tal cosa ne par necessaria, ch'è impossibile, tal cosa scorgemo et apprendiamo per impossibile, ch'è verissima e necessaria. E se questo accade ne le cose per se manifeste, che deve essere in quelle, che son dubbie et hanno dependenza da ben posti principij e soldati fondamenti? Das zweite zeigt sich in seinem strengen und entschiedenen Festhalten an der gegenständlichen Wirklichkeit der Wahrheit in der Idee. Ein Ueberbleibsel, aber ein sehr wichtiges, des früheren ontologischen Verfahrens ist bei Carteſius der Schluß von der im Selbstbewußtsein, aller Ausleerung desselben durch den Zweifel zum Trotz, zurückgebliebenen Idee eines allervollkommensten Wesens auf das wirkliche Dasein dieses Wesens, als wodurch allein sich das Vorhandensein jener Idee in unserm Geiste erkläre. So hat sich bei ihm das zur Vorderthüre hinausgewiesene Objekt durch die Hinterthüre wieder eingeschlichen, um als Erstes unter dem Gewußten seinen Platz auf's Neue einzunehmen. Die spätere Abstractionsmethode hat sich jedoch auch dieser Belästigung durch den Gegenstand zu entledigen, und die Philosophie zu der Lebensfrage hinzudrängen verstanden: wie das Subject zu dem Object, dessen es doch so sehr bedürfe, um Etwas zu sein, hinübergelange? Das Ende vom Lied war das verzweiflungsvolle Händeringen des Subjects, welches ganz vergessen hatte, wie es denn eigentlich mit dem Objecte auseinandergekommen und an den Rand der unendlichen Kluft gerathen war. Da konnte Mephistopheles mit Recht sagen:

. . . . Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis' herumgeführt,
Und ringsumher liegt fette, grüne Weide.

ist. [1]) Hieraus ließe sich, meint Bruno, die platonische Trias in der Gottheit erklären, worin Gott nämlich als erster Geist und göttliche Substanz, die die äußeren Substanzen erzeugt, und über den Dingen und in ihnen ist, als Verstand, der Einer ist über den Dingen und in allen Dingen Einer, und als Liebe oder Schönheit, die theils über allen Dingen, theils in ihnen ist, gefaßt wird. Nur müsse man dabei festhalten, daß diese Betrachtung durchaus keinen Unterschied in die Gottheit hineinbringe. [1]) Die Erzeugung des Alls aber, weil sie in dem leidenden Vermögen Gottes, welches Eines ist mit dem thätigen, ihren Grund hat, ist eine schlechthin nothwendige und ewige, und erschöpft in ihrer Unendlichkeit vollkommen die unendliche Macht. [2]) Wer daher höher hinaufsteigt, sagt Bruno, dem wird nicht nur klar, daß Eines ist das Leben von Allem, Eines das Licht in Allem, Eines die Güte, und daß alle Sinne nur Ein Sinn, alle Begriffe nur Ein Begriff sind, sondern daß zuletzt Alles, Begriff, Seyn, Licht, Leben nur Eine Wesenheit, Eine Kraft, Eine Thätigkeit sind. Wesenheit, Vermögen, Wirklichkeit; Sein, Können, Wirken; das Seiende, das Könnende, das Wirkende sind Eines, so daß Alles Eines ist. Einen Anfang geben aber und angefangen haben, thun und werden, erleuchten und erleuchtet werden, hoch und niedrig, sind nicht das Seiende, sondern des Seienden, nicht das, was Eines ist, sondern das, was des Einen, oder aus dem Einen, oder von dem Einen ist. Diese Einheit in jeder Vielheit, die Identität in jeder Verschiedenheit zu suchen und zu erkennen ist das Ziel der Philosophie. Wer diese Einheit nicht kennt und nicht durch sie handelt, dessen Erkennen ist Nichts, dessen Handeln ist Nichts. [3])

Der Weg aber, um zu dieser wichtigsten Wissenschaft, dem Grunde aller Wahrheiten und Geheimnisse der Natur zu gelangen, ist: zunächst zu merken, daß es Eine und dieselbe Leiter sei,

---

[1]) Vergl. De la Causa, princio et uno bei Wagner, I. p. 263. Spaccio della bestia trionfante, ib. II. p. 229.

[1]) Summa terminorum etc. bei Ofrörer, II. p. 496 sq.

[2]) Vergl. De l'Infinito universo e mondi, II. p. 22 ff. De innumerabilibus etc. I. c. 11. 12.

[3]) Sigillus sigillorum, bei Ofrörer, p. 568.

auf welcher die Natur zur Erzeugung der Dinge hernieder und der Verstand zu ihrer Erkenntniß hinaufsteigt; beide gehen von Einheit zu Einheit fort, durch die Vielheit der Mittel. [1]) Wie daher aus der obersten Welt, welche der Quell ist der Ideen, worin Gott sein, oder die in Gott sein soll herniedergestiegen wird zu der in Ideen ausgeprägten Welt, die durch jenen und von ihm gemacht ist, und von dieser weiter hinab zu uns, die wir der beiden vorigen Beschauer sind: so steigen wir auch vermittelst der zweiten zur ersten hinauf. [2]) Nur muß dabei wohl beachtet werden, daß, da wir, unserer Natur gemäß, nicht die Wahrheit selbst sind, und folglich auch nicht die Wahrheit in That und Wirklichkeit besitzen können, wir nur des Schattens der idealen, überwesentlichen Wahrheit theilhaftig sind. [3]) Weil jedoch Alles in den Dingen geordnet, das Höhere mit dem Niederen durch Mittleres verbunden und Alles durch eine goldene Kette so verknüpft ist, daß das Ende des Einen mit dem Anfange des Andern zusammengereiht ist: so vermag auch dieser Schatten, wenn wir uns seiner richtig zu bedienen verstehen, uns eben sowohl, wie vom Himmel herunter, so zu ihm hinaufzuführen. Denn auch in unsern Schatten der Ideen gibt es einen Höchsten, Reichsten, alle in

---

[1]) De la causa etc. p. 285.

[2]) Sigillus sigillorum. p. 556. Vergl. Asino cillenico bei Wagner, II. p. 270. È una sorte di verità, la quale è causa de le cose, e si trova sopra tutte le cose; un altra sorte, che si trova ne le cose et è de le cose; et è un altra terza et ultima, la quale é dopo le cose e da le cose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione.

[3]) Dies und das Folgende sind die Grundgedanken der Schrift: De umbris idearum. In Bezug auf das Gesagte vergl. Asino cillenico l. c. La scienza si deve distinguere, com' è distinta in se, in due manieri: cioe in superiore, et inferiore. La prima è sopra la creata veritá, et è l'istessa verità increata, et é causa del tutto; atteso che per essa le cose vere son vere, e tutto quel ch'è, è veramente quel tanto ch'è. La seconda è verità inferiore, la quale ni fa le cose vere, ni è le cose vere, et apprende quelle non in verità, ma in specie e similitudine: per che nel la mente nostra, dov' é la scienza de l'oro, non si trova, l'oro in verità ma in specie e similitudine.

sich Beschließenden, durch den vermittelst Zusammensetzung, Verminderung und Veränderung im Allgemeinen alle andere gebildet und bestimmt werden, der Analogie gemäß, die zwischen dem Metaphysischen, Physischen und Logischen, oder dem Vornatürlichen, Natürlichen oder Vernünftigen herrscht, wie zwischen Wahrem, Bild und Schatten. Ist es doch die erste, überwesentliche Form, welche, von der höchsten Stufe der Natur hinabgehend bis zur Tiefe der Materie, in der metaphysischen Welt der Quell der Ideen, der Spender aller Formen, der Ergießer des Samens in den Schooß der Natur ist, in der physischen die Spuren der Ideen auf den Rücken der Materie prägt, und in der logischen die Schatten der Ideen als zählbare für den Sinn, und als Artangebende für den Verstand bildet. [1]) Auf diesem Verhältnisse der Ideen und der Schatten der Ideen zu einander, der weniger allgemeinen zu den allgemeinern, aller zusammengenommen zu einer höchsten, allgemeinsten, der des ersten Seienden, beruht das ganze Geheimniß der Lullischen Kunst. [2]) Setzen wir nun zu den von Plotin angegebenen sieben Stufen der Erhebung zum Urgrunde, der Reinigung des Geistes nämlich, der Aufmerksamkeit, der Ab-

---

[1]) Sigillus sigillorum, bei Gfrörer p. 589.

[2]) Vergl. De compendiosa architectura, et complemento Artis Lullii, b. Gfrörer II. p. 239. Subjectum considerationis est universum, quod veri, intelligibilis, rationabilisque rationem subire valet: adeo quippe generalia, vera, neccessaria atque primitiva principia praetenduntur, ut extra speculativas facultates, tanquam earundem non coarctata limitibus, ad alias facultates morales, mechanicas et per universum operosas regulandas valeant inclinari . . . . Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum, quo metaphysica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quaedam (ars) unica generaliorque entis rationis cum enti reali (quo tandem multitudo cujuscunque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem) complectatur. — De lampade combinatoria Lulliana, ibid. p. 634. Vulgatum satis est in arte Lullii ejuscemodi universalia principia contineri, ut iis jactis veluti fundamentis, de quolibet scibili omnibus numeris examinando, confirmando et defendendo apte inquirere, copiose invenire, majorique certitudine judicare possimus. Vergl. de specierum scrutinio ibid. p. 606.

sicht, der Betrachtung der Ordnung, der Vergleichung der Verhältnisse, der Trennung, dem Gelübde, als achte die Umwandlung unserer in die Sache, und als neunte die Umwandlung der Sache in uns hinzu, so wird uns der Weg und der Eingang von den Schatten zu den Ideen offen stehen. Sodann ist in's Auge zu fassen, daß der Verstand, um sich von der Einbildung zu befreien, sich nicht nur der mathematischen Figuren bedient, um durch sie oder durch ihre Aehnlichkeiten das Sein und die Substanz der Dinge zu begreifen, sondern daß er auch die Vielheit und Verschiedenheit der Arten auf Eine und dieselbe Wurzel zurückzuführen strebt. Doch ist zu diesem Zwecke die Einheit des Pythagoras und ihre Entfaltung, inwiefern die Substanz der Dinge in der Einheit besteht, ihre Vielheit in deren Entwickelung, und die Erkenntniß der Einheit die höchste Einsicht ist, besser, als das Große und Kleine des Plato. [1]) Und hieraus erhellt für den Philosophen die Pflicht und Nothwendigkeit, die Bedeutung der Zahlen, und der ihnen entsprechenden Figuren zu wissen. [2]) Denn wie die Einheit die Substanz des Dinges ist, so ist die Zahl dessen innere Eigenschaft oder besonderer Unterschied, die Figur sein äußeres Accidenz und Zeichen. Durch die Einheit stimmt Alles überein, durch die Zahl ist Alles ein verschiedenes, durch die Figur sind sich die Dinge entgegengesetzt. Durch die Einheit ist jedes Ding ein wahres schlechthin; durch die Zahl ist es in seiner besondern Art ein Gutes, durch die Figur ist es in einer bestimmten Beziehung ein Schönes. Die Einheit schauen wir im Kreise; die Zahl in der dreifachen Dreiheit der übrigen Urbilder, vom Diagon bis zum Zehneck; die Figur ihren Elementen nach in jedem Einzelnen, thatsächlich in Allem. So z. B. ist, was den Kreis und die Einheit betrifft, der Kreis in Bezug auf die übrigen Figuren ihre erste Wurzel, ihr Bildner und Maßgeber, da er sämmtliche überragt, befaßt, umschließt, und von Innen erfüllt, ausmißt

---

[1]) De la Causa etc. p. 286.

[2]) Dies mit dem Folgenden aus dem Buche: De Monade, numero et figura. Es wird sich bei einer spätern Gelegenheit zeigen, bis zu welchen Spielereien, Abentheuerlichkeiten, ja bis zu welchem Wahnwitze Bruno in diesem Werke seine Zahlendeutung getrieben hat.

und ausgleicht. Er ist gleichsam in Einem Ganzes, Theil, Punkt, Anfang, Mitte, Ende, und jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung nimmt seine Gestalt an. Nur die Kreisbewegung ist eine beständige und gleichbleibende, und jedes Werk der Natur ist ein Kreis, denn die Seele ist der Mittelpunkt, von dem aus Alles nach dem Umkreise, und von ihm zurück nach dem Mittelpunkte strebt; ja überhaupt die ganze Substanz der Natur ist ein Mittelpunkt und ihr Werk ein Kreis. Dem entsprechend ist Eines das die Formen, das Leben, die Zahl der Dinge beschließende Seiende, Eines das Wahre, Eines die Natur, Eines das Größte, Eines das Kleinste, Eines der Raum, Eins das Unendliche, Eines die Materie u. s. w. Eine ist die erste Wesenheit, Eine die erste Güte, Eine die erste Wahrheit; Eine ist im Megacosmus die Alles beleuchtende und belebende Sonne; Eine die Alles mäßigende Luft; Eines das Alles ordnende Gesetz. Einer ist im Microcosmus der Mittelpunkt, das Herz, von dem aus sich die Lebensgeister in's ganze Thier verbreiten, und zu dem sie zurückkehren. Eines ist das Gehirn, aller Bewegung und aller Empfindung Grund u. s. w. u. s. w. Die Zweiheit, deren Bild das Diagon, und die aus der Einheit hervorgeht, wie aus der Bewegung des Punktes die Linie, bringt in Alles die Scheidung und den Gegensatz; sie trennt das Größere vom Kleinen, das Gute vom Bösen, das Ganze vom Theil, das Einfache vom Zusammengesetzten, das Innere vom Aeußern u. s. w. Auf ihr beruht der Unterschied von Substanz und Accidenz, von Sein und Wesenheit, von Materie und Form, von Ruhe und Bewegung, von Vermögen und That u. s. w. Zwiefach ist das Vermögen, ein thätiges und ein leidendes, zwiefach die That, eine erste und eine zweite, zwiefach der Geist, ein thätiger und ein beschaulicher, zwiefach der Wille, ein natürlicher und ein vernünftiger, zwiefach die Seele in uns, zwiefach das Gesetz, zwiefach entgegengesetzt die Begierde, zwiefach die Venus, eine himmlische und eine gemeine u. s. w. u. s. w.

Drittens. Da die Substanz und das Seiende verschieden und losgelöst von der Quantität sind, und da folglich Maaß und Zahl nicht Substanz, sondern um die Substanz, nicht das Seiende, sondern um das Seiende sind, so müssen wir sagen,

daß die Substanz nothwendig ohne Maß und Zahl, und Eine und untheilbar in allen Dingen sei.[1]) Endlich müssen wir das Zusammenfallen der Gegensätze in Eines erkennen, und können uns dazu durch Zeichen und Beispiele aus der Mathematik, durch Bewahrheitungen aus dem sittlichen und natürlichen Gebiete erheben. Welchen größern Gegensatz kann es geben, als zwischen der geraden Linie und dem Kreise, zwischen dem Geraden und dem Krummen, zwischen dem spitzen und dem stumpfen Winkel? Und hat nicht Cusanus bewiesen, daß dennoch zwischen der kleinsten Sehne und dem kleinsten Bogen, zwischen dem unendlichen Kreise und der unendlichen geraden Linie gar kein Unterschied bestehe? Ebenso fällt der unendlich spitze Winkel mit dem unendlich stumpfen in Eins zusammen. Wer sieht nicht ein, daß der Grund der Wärme untheilbar, von jeder besondern Wärme verschieden, und darum weder warm noch kalt ist, sondern einer und derselbe für das Warme wie für das Kalte? Denn die Gränze der größten Wärme ist der Anfang der Bewegung zur Kälte hin. Wer sieht nicht ein, daß der Grund und Anfang der Auflösung und der Erzeugung dasselbe sind? Denn das Letzte des Aufgelösten ist es nicht das Erste des Erzeugten? So ist die Auflösung Nichts anderes, als eine Erzeugung, und die Erzeugung Nichts anderes, als eine Auflösung; die Liebe ist schließlich ein Haß, und der Haß eine Liebe. Denn der Haß dessen, was uns zuwider ist, ist die Liebe dessen, was uns zusagt; die Liebe dieses ist der Haß jenes. Zieht der Arzt nicht das beste Gegengift aus dem Gifte? Wer liefert bessern Theriak, als die Viper? In den größten Giften die trefflichsten Heilmittel. Kurz, wer die Geheimnisse der Natur kennen lernen will, der betrachte das Größte und Kleinste in den Gegensätzen. Die tiefste Kunst wird die sein, wenn man den Punkt der Einigung gefunden, das Entgegengesetzte daraus zu entwickeln. So gelangen wir zur Einheit, die Alles befaßt, worin das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit, die höchste Seligkeit besteht.[2])

---

[1]) De la Causa etc. p. 288.

[2]) Ibid. p. 288—292. Vergl. De triplici minimo et mensura, IV. c. 1.

Wiewohl nun aber die Betrachtung von diesem Standpunkte aus, und also das der Natur gemäße Fortschreiten unseres Geistes vom Einen zum Vielen, von dem reichen, kernhaften Inhalte zur Entfaltung desselben, vom Höheren zum Niedern, die wahrste, sicherste und vorzüglichste ist: so sind darum andere Wege, z. B. der analytische, das Fortgehen von der Vielheit zur Einheit, noch nicht von der Philosophie ausgeschlossen und können gute Früchte tragen, wie es denn überhaupt keine irgendwie von richtigem Gefühle geleitete Philosophie gibt, welche nicht eine gute Eigenschaft besäße, die den andern abgeht. [1])

---

[1]) De la Causa etc. p. 258 sq. Vergl. De umbris idearum, p. 302, 308, 316, 321.

II.

Die Philosophie Cusa's.

Ich wende mich nunmehr zur Darstellung der Lehren des Cardinals von Cusa, und bemerke zunächst, daß dieselbe mit manchen Schwierigkeiten verknüpft ist. Diese Schwierigkeiten bestehen nicht etwa darin, aus den zahlreichen, und der Form wie dem Inhalte nach sehr verschiedenen Werken des nach allen Seiten des Wissens hin thätigen Denkers die Einheit und den philosophischen Zusammenhang herauszufinden. Denn Cusa hat seine Philosophie nicht in zerstreuten Abhandlungen und Bruchstücken, sondern in einem förmlichen Systeme mitgetheilt, zu welchem sich seine besondern Schriften, wenn sie auch jedesmal ein kleineres oder größeres Ganze für sich bilden, Gespräche, Betrachtungen, mathematische und geschichtliche Untersuchungen, selbst Briefe und Predigten, wie Ergänzungen, Bearbeitungen und Ausführungen einzelner Theile verhalten. Sie bestehen vielmehr darin, bei der Fülle, der gedrängten und raschen Aufeinanderfolge der Gedanken, bei der Schärfe, Bestimmtheit und Kürze des Ausdruckes, sich, ohne Nachtheil für die Klarheit und Vollständigkeit der Darstellung, in die engen Gränzen eines Umrisses einzuschließen und für denselben die gehörige Auswahl und Anordnung zu treffen. Ich muß daher für die etwaigen Lücken, die sich in der folgenden Auseinandersetzung empfindlich machen könnten, die Nachsicht des Lesers zum Voraus in Anspruch nehmen. [1])

[1]) Die bisherigen Darstellungen der Cusanischen Philosophie in den Geschichtswerken über diese Wissenschaft sind nicht bloß höchst unbedeutend und mangelhaft, sondern, mit Ausnahme der gedrängten Abhandlung Scharpffs in der Tübinger Quartalschrift von 1833, eigentliche Ent-

Um den Grundgedanken der Cusanischen Philosophie, gleich jenem der Bruni'schen zur Erleichterung des Verständnisses in einer allgemeinen Formel an die Spitze zu stellen, so läßt sich der-

---

stellungen und Verdrehungen zu nennen. Sie liefern ein anschauliches Beispiel von der Art und Weise, wie man bis auf die neueste Zeit herab die christliche Philosophie des Mittelalters zu kennen, zu verstehen, und zu behandeln oder vielmehr zu mißhandeln gepflegt, und wie leicht und bequem man sich's mitunter mit der Geschichtschreibung der Philosophie gemacht hat. Brucker (Hist. phil. IV. 1. I. 1. §. 12) rühmt und erhebt die Philosophie Cusa's auf das Zeugniß angesehener Männer hin ungemein, weiß aber selbst von ihrem Inhalte nur so viel, daß sie voll der tiefsinnigsten Speculationen, das Werk de docta ignorantia gegen den Stolz der scholastischen Philosophen gerichtet, die Lehre aber von den menschlichen Erkenntnissen, als bloßen Muthmaßungen des Wahren, zum Skeptizismus der Akademiker geneigt sei. Genau dasselbe und beinahe mit denselben Worten, nur mit Auslassung der letzten Bemerkung, berichtet Tiedemann über Cusa, Geist der speculativen Philosophie, V. p. 321. Buhle in seiner Geschichte der neueren Philosophie II. 1. p. 342 ff. gibt, so viel mir bekannt ist, die erste aus Autopsie geschöpfte Darstellung der Cusanischen Lehre. Wie es sich aber, ganz abgesehen von der Mangelhaftigkeit, mit der Richtigkeit dieser Darstellung verhalte, möge man aus Folgendem entnehmen. Nach Buhle soll Cusa, in dessen Philosophie der dreieinige Gott als das absolute Maximum an der Spitze steht, in Bezug auf die Welt gelehrt haben: „sie sei das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum" (l. c. p. 344) und auch sie zeige eine Trinität an sich „1) in ihrer bloßen Möglichkeit oder der Urmaterie, 2) in der Form, 3) in der Weltseele oder dem Weltgeiste, der allen Dingen, so wie dem Ganzen einwohnt. Das Urmaximum drücke das zusammengezogene Maximum zugleich aus; der Schöpfer und das Geschöpf seien Eines." (p. 346). Man sieht, hier sind die Angelpunkte der Philosophie berührt, und doch hat Cusa nicht nur das, was Buhle ihn lehren läßt, nicht gelehrt, sondern das gerade Gegentheil davon. Denn, wie sich im Verlaufe dieser Darstellung zeigen wird, das zusammengezogene, d. h. beschränkte Maximum, die Welt, ist bei Cusa so wenig das endlich-gewordene (absolute) Maximum, daß vielmehr aus dem Nichtwerdenkönnen des Unendlichen und dem Geworden- und Beschränktsein der Welt, die freie Schöpfung der letzteren, d. h. die Setzung derselben aus Nichts in der bloßen Aehnlichkeit des erstern abgeleitet wird; und der Schöpfer und das Geschöpf sind so wenig Eines, daß jener vielmehr als das Gegentheil dieses bezeichnet wird, wiewohl

selbe bezeichnen, als die Lehre von der freien Offenbarung des dreieinigen Gottes im All, als dem Inbegriff des Endlichen, durch Schöpfung; in der Geschichte, als

---

der absolute Geist die von ihm gesetzten Seinsbestimmungen des Endlichen in unendlich vollkommener Weise enthält, darum in allen gleichmäßig bei sich ist, durch alle gleichmäßig bejaht, und mit Nichten durch sie in seinem Sein beschränkt wird, weil er sonst aufhören würde, der Unendliche zu sein. Was aber die Trinität des Alls betrifft, so lehrt Cusa an den von Buhle angezogenen Stellen allerdings, daß das beschränkte d. h. geschaffene Maximum, als solches, eben auch die Dreieinigkeit abspiegelt, und zwar in den drei Wechselbeziehungen der Möglichkeit der Wirklichkeit oder Form, und des sie in einander wirkenden Bandes der Bewegung, welche aber in einem umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen, als die drei Wechselbeziehungen oder Personen in der Gottheit, indem sie kein Fürsichsein anders, als in ihrer Vereinigung, noch überhaupt ein wirkliches Sein anders, als zugleich in der Einheit haben, so daß also die Einheit der Welt nicht anders als in der Dreiheit da ist, wie das Ganze in den Theilen auf eingeschränkte Weise. Hieraus leitet dann Cusa die Dreitheilung des Alls in ein Reich der reinen Geister, in die Körperwelt, und die beide mit einander verknüpfende Menschenwelt ab, und widerlegt auf das Schärfste und Ausführlichste die Annahmen einer bloßen Möglichkeit oder Urmaterie der Welt, einer Weltseele und eines Weltgeistes, inwiefern diese als Etwas von den geschaffenen Dingen selbst Verschiedenes oder Getrenntes gedacht werden. Tennemann im 9. Bande seiner Geschichte der Philosophie, p. 133 ff. wiederholt nun, ohne die Anführung seines Vorgängers und mit Berufung auf dieselben Stellen in den Schriften Cusa's, die von Buhle gegebene Darstellung so genau, daß es mir der Mühe werth scheint, seine Worte mit denen Buhle's zusammen zu stellen.

Buhle.	Tennemann.
„Die docta ignorantia besteht in der Wissenschaft, daß das unbedingte Maximum oder die absolute Einheit an sich unerkennbar sei, weil das Medium aller Erkenntniß durch eine Zahl gegeben sein muß, jenes Maximum sich aber über alle Zahl erhebt	„Diese absolute Einheit (nämlich das unbedingte Maximum, welches zugleich das unbedingte Minimum ist) ist kein Gegenstand der Erkenntniß; denn die Zahl ist dasjenige, was jede Erkenntniß vermittelt, und das Maximum erhebt sich über jede Zahl. Die Erkenntniß von der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit dieser Ideen ist die docta ignorantia.
Von dem Maximum ist nur eine	Es ist nur eine unvollkommene sym-

dem Leben des Menschengeschlechts, in vielfachen Weisen, die ihren Gipfel und ihren Mittelpunkt haben in der vollkommensten Erscheinung Gottes auf Erden, vollkommener, als

---

unvollkommene und symbolische Erkenntniß möglich; das Symbol gewährt die Mathematik. Das Maximum ist absolut Eins und fällt daher mit dem Minimum zusammen; es ist absolut nothwendig, ewig, und der ewige Grund der Welt. Es geht zuerst in die Dreieinigkeit über. Das Maximum als das absolute Eins ist Gott; diese Einheit wiederholt sich selbst oder erzeugt die Gleichheit mit sich selbst (den göttlichen Sohn) und die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit macht die dritte Person in der Gottheit (den heiligen Geist) aus.

Die Welt ist das zusammengezogene oder endlichgewordene Maximum, und durch die verschiedenen Arten und Grade der Zusammenziehung des Maximums entsteht die Mannichfaltigkeit der Dinge.

Nikolaus wandte den Begriff der Trinität des Urmaximums auch auf die Welt an . . . Diese Trinität des Universums zeigt sich 1) in der bloßen Möglichkeit desselben, oder der Urmaterie; 2) in der Form; 3) in der Weltseele oder dem Weltgeiste, der allen Dingen, so wie dem Ganzen, einwohnt. Das Urmaximum drückt das zusammengezogene Maximum zugleich aus; der Schöpfer und das Geschöpf sind Eines.

Nikolaus setzte den Menschen (in den Gattungen der Weltwesen) auf die mittlere Stufe, wodurch die niedere, leblose, organische und thierische Welt mit der Welt der Engel und bolische Erkenntniß von dem Maximum möglich. Die Mathematik gibt das Symbol dazu her. .... Das Maximum ist absolut nothwendig, einig, und der ewige Grund der Welt. Es geht zuerst in die Dreieinigkeit über. Das Maximum als das absolute Eins ist Gott. Diese Einheit wiederholt sich selbst und erzeugt die Gleichheit mit sich selbst (den göttlichen Sohn); die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit, welche auch als Ausgang aus beiden gedacht werden kann, macht die dritte Person in der Gottheit, den heiligen Geist.

Die Welt in das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum. Die Mannichfaltigkeit der Dinge entsteht durch die verschiedenen Arten und Grade der Zusammenziehung des Maximums.

Die Trinität des Maximums drückt sich auch in der Welt als dem zusammengezogenen Maximum aus durch die Möglichkeit oder die Urmaterie; die Form und die Weltseele oder den Weltgeist, der allen Dingen so wie dem Ganzen beiwohnet. Der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins.

Der Mensch nimmt in der Welt die mittlere Stufe ein, wodurch die leblose, organische und thierische Welt mit der Welt der Engel und der Gottheit vereinet wird. Darin fand Cusa

welche keine gedacht werden kann, in der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Person Christi. Diesem Gedanken gemäß zerfällt die gesammte philo-

---

der Gottheit zusammengeknüpft wird. In diesen Prämissen fand er . . . die Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung der Gottheit. Die Gottheit wollte ihr Werk, den Inbegriff der Creaturen, zur Vollkommenheit erheben, und das konnte nur geschehen, wenn sie selbst Creatur wurde. Sie wählte aber zu dieser Creatur die Menschheit, weil diese die mittlere Stelle in der Reihe der Weltwesen einnimmt, und dadurch das Band ihres Zusammenhanges zum Ganzen ist. Die Gottheit, die allgegenwärtig in Allem existirt, nahm zugleich die concrete Menschheit an, und das konnte sie thun, ohne mit ihrem eigenen Wesen in Widerspruch zu stehen, denn absolut betrachtet sind der Schöpfer und das Geschöpf ohnehin Eines u. s. w."

eine Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung der Gottheit. Die Gottheit wollte ihr Werk, den Inbegriff der Creaturen zur Vollkommenheit erheben, welches nur dadurch geschehen konnte, daß sie selbst Creatur wurde. Sie wählte dazu die Menschheit, weil diese die mittlere Stufe in der Reihe der Wesen einnimmt, und dadurch das Band des Zusammenhangs aller Wesen zum Ganzen ist. Die Gottheit, die allgegenwärtig in Allem ist, nahm also die concrete Menschheit an, welches sie ohne Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen thun konnte, da der Schöpfer und das Geschöpf absolut betrachtet Eins sind u. s. w."

In dieser Weise erben sich die philosophischen Vorurtheile, „wie eine ewige Krankheit fort; sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte, und rücken sacht von Ort zu Ort." Indessen muß man Buhle die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er sich keine über seine Kenntniß der Cusanischen Lehre hinausgehende Kritik derselben erlaubt hat, denn er gesteht, daß der mathematische Mysticismus Cusa's wenigstens ihm oft dessen Theorie ganz unverständlich machte. (l. c. p. 350.) Während nun Brucker diese schon früher bemerkte Dunkelheit Cusa's, auf das Zeugniß seiner Gewährsmänner hin, in die Tiefe der Spekulation legt, besaß nach Tennemann (l. c. p. 138.) „Cusanus nicht die Gabe, sein System mit Deutlichkeit zu entwickeln, welches auch die Natur desselben nicht wohl zuließ." „Cusanus", heißt es in einer andern Stelle p. 134, „vermochte seine Gedanken von der Nichterkennbarkeit des unbedingten Maximums nicht festzuhalten, indem er doch eine Erkenntniß von Gott, seinem Verhältniß zu sich selbst und der Welt zu geben vermeinte, wozu er die mathematische Construktion brauchte u. s. w." Darf es uns wundern, wenn über andere, noch viel weniger in den Quellen erforschte philosophische Lehrgebäude des christlichen Mittelalters, noch viel verkehrtere Ansichten im Umlaufe sind, und noch viel wegwerfendere Urtheile gefällt werden?

sophische Wissenschaft in 3 Theile: 1. in die Lehre von Gott, dem schlechthin Größten, dem Einen, dem Seienden, Grund und Ursache von Allem, was da ist, der wesentlich dreieinig, und der nur als Dreieiniger in seiner Wahrheit erkannt wird; 2. in die Lehre von dem von Gott frei gewollten All, welches Alles das umfaßt, was nicht Gott ist, dem beziehungsweise Größten, dem Vielen, dem Werdenden, dem Abbilde und der Aehnlichkeit Gottes, welches nur als begränztes da ist, und dessen Einheit wesentlich Dreiheit ist. Endlich 3. in die Lehre von Christus, als demjenigen unter dem Vielen, worin das All die höchste und vollkommenste Verwirklichung seines Vermögens, also sein Ziel erreicht hat, und da dies Ziel mit dem schlechthin Seienden, als dem allgemeinen Endziel, zusammengeht, die Lehre von dem zugleich Endlichen und Unendlichen, der Vermittelung und Einheit der vorhergegangenen Verschiedenen. Als die andere Seite zu dieser Eintheilung, als das Logische gegenüber dem Metaphysischen, als die Form gegenüber dem Inhalte, wird dann von Cusa an vierter Stelle die Erkenntnißlehre, die Wissenschaft des Begriffes abgehandelt, welche jedoch nicht als Etwas in der Wirklichkeit von dem Inhalte Getrenntes und Verschiedenes, sondern vielmehr als dessen inneres und lebendiges Band, im Sinne der platonischen Dialektik zu denken ist, und eben nur für die Betrachtung aus dem Ganzen herausgehoben und abgezogen werden kann, folglich den Inhalt überall voraussetzt und auf ihn zurückweist. Ich lasse nun in der von Cusa gewählten Anordnung erst die Darstellung der metaphysischen, dann der logischen Seite seiner Philosophie folgen. [1])

[1]) Um das Gesagte zu rechtfertigen, und zu gleicher Zeit mein Verfahren bei der Bearbeitung anzudeuten, will ich hier eine kurze Uebersicht der gedruckten Werke Cusa's geben, und das Verhältniß der Einzelnen zu dem Systeme bezeichnen.

Als Ganzes im Umrisse dargestellt sind die Lehren Cusa's in den 3 Büchern De docta ignorantia, so genannt von einer Art Kritik der Erkenntniß, die darin durchgeführt wird. Zu ihnen, als wesentliche Vervollständigung und Weiterbegründung, muß die größere Schrift De venatione sapientiae, eine der schwierigsten und tiefsinnigsten, worin die Natur Gottes und sein Verhältniß zur Schöpfung nach den verschiedensten Seiten erörtert wird, und die kleinere De apice theoriae hinzugezogen werden. Die Erkenntniß- und Begriffslehre hat dann ihre beson-

Da das ganze Streben des denkenden Geistes, sagt Cusa, auf Nichts Anderes, als auf die Erkenntniß des Grundes und der Ursache aller Dinge und seiner selbst gerichtet ist [1]), und da

---

dere Ausführung in den beiden Büchern De conjecturis gefunden. Um die verschiedenen Theile lassen sich die einzelnen Schriften ungefähr folgender Maßen ordnen. Als auf den ersten Theil, die Lehre von dem schlechthin Größten, dem Seienden, Gott, bezüglich, sind zu betrachten: De deo abscondito; de quaerendo deum; de dato patris luminum; de visione dei; Idiotae lib. I. und II; Dialogus de possest; de genesi; Excitationum lib. I. Als zum zweiten Theile, der Lehre von dem beschränkt Größten, der Schöpfung, dem All, gehörig: De ludo globi, 2 Bücher; Idiotae lib. IV de staticis experimentis, und viele Stellen aus den übrigen Werken, die namentlich das Licht und die Farbe, die Natur der Elemente und physiologische Fragen behandeln. Hierhin gehört denn auch die ganze Erkenntnißlehre, inwiefern dieselbe mit der Lehre von der Seele zusammenhängt und diese zu ihrem tragenden Grunde hat. An den dritten Theil, die Lehre von dem zugleich Endlichen und Unendlichen, von Christus, welche in der Lehre von der Kirche ihren Abschluß findet reihen sich an: Cribationis Alchoran lib. I und III; de pace fidei; de filiatione dei; mehr oder weniger sämmtliche übrigen 9 Bücher der Excitationen (Auszüge aus Kanzelvorträgen), und vor Allem, de catholica concordantia libri III, als deren Ergänzung und Berichtigung in Einzelheiten die Septem epistolae zu betrachten sind. Endlich die Begriffslehre, d. h. die logische und dialektische Seite der Wissenschaft, betreffen: Compendium; de Beryllo; Idiotae liber III de mente; Cribrationis Alchoran lib. II; so wie die verschiedenen mathematischen Schriften, die durch das Werk: Complementum theologicum, worin die Bedeutung der Mathematik für die Theologie und der Nutzen ihrer Anwendung für die Philosophie überhaupt nachgewiesen wird, sowohl mit den logischen als den metaphysischen Lehren in Verbindung gebracht sind. Schmerzlich vermißt werden 4 von Cusa selbst angeführte, aber schon früher verloren gegangene, dem Titel nach wichtige philosophische Arbeiten: Dialogus de non aliud; Directorium speculantis; liber de figura mundi und liber inquisitionis veri et boni. Sie ordnen sich von selbst in das Lehrgebäude, und so konnte Cusa mit Recht von sich sagen: daß er in allen seinen verschiedenen Werken Einen und denselben Grundgedanken nur in verschiedener Weise verfolgt und dargestellt habe.

[1]) De ludo Globi II. Anima in omnibus nihil nisi unum intendit, scilicet omnium et sui causam per suam rationalem fortitudinem videre et comprehendere, ut dum omnium et suiipsius causam et rationem in sua viva ratione esse sentit, summo bono, pace perpetua et delectatione fruatur. Rationalis enim spiritus, na-

jede Untersuchung von Einem als gewiß Angenommenen ausgeht, weil das Unbekannte nicht durch dasjenige, welches noch unbekannter wäre, gewußt werden kann, so muß die wahre philosophische Forschung von einem Prinzipe ausgehen, das ein durchaus Gewisses, ein von Allen Unbezweifeltes und Vorausgesetztes ist, welchem keine gesunde Vernunft widersprechen kann. Nehmen wir als ein Solches den von vielen Philosophen und auch von Aristoteles in den Büchern über die Natur aufgestellten Satz an: daß das Unmögliche nicht wird, so ist offenbar, daß Nichts geworden ist, noch werden wird, was nicht werden konnte, oder werden kann. Da nun aber Nichts sich selbst bewirken kann, weil es sonst wäre, ehe es ist, so erhellt, daß das Werdenkönnen sich auf Etwas bezieht, was ihm vorangeht, und was, weil es ihm vorangeht, selbst weder werden kann, noch geworden ist. Das so von dem Werdenkönnen Vorausgesetzte ist nothwendig ewig, und dasselbe mit dem Wirkenkönnen. Denn da das Gewordene aus dem Werdenkönnen durch das Wirkenkönnen geworden ist, so geht dies letzte den beiden ersten voran. Weil aber das Ewige nicht werden kann, und doch, da es Alles wirkt, kein Anderes sein kann, als das, was in dem Werdenkönnen bejaht wird, so ist in dem Wirkenkönnen selbst Alles, was werden kann oder geworden ist, auf eine vorgängige Weise enthalten, und das Ewige ist daher nothwendig Alles das, was es sein kann, wirklich. Es kann also weder größer sein, als es ist, d. h. vermehrt werden, und ist mithin das Größte, noch kann es kleiner sein als es ist, d. h. vermindert werden, und ist mithin das Kleinste, noch kann es ein Anderes werden.[1]) Hieraus leuchtet ein, daß dasselbe nicht gefunden werden könne in den Dingen, welche eines Mehr oder Minder empfänglich sind, d. h. in den

---

tura scire desiderans, quid aliud quaerit, quam omnium causam et rationem? nec quiescit, nisi ipsam sciat. Vergl. de genesi. Quid quaerit omnis sensibilis inquietatio, nisi discretionem seu rationem? quid quaerit omnis ratiocinatio nisi intellectum? quid quaerit omnis intellectus, nisi veram absolutam causam?

[1]) Dies und das Verbergehende aus der Schrift: De venatione sapientiae, passim.

endlichen Dingen; denn über Alles hinaus, was nicht das Größte schlechthin selbst ist, kann es immer noch ein Größeres geben. Das schlechthin Größte ist mithin unendlich. Da nun jede Erkenntniß, inwiefern wir das Ungewisse im Vergleiche zu einem vorausgesetzten Gewissen beurtheilen, auf dem Verhältnisse, als der Vermittelung, beruht, der Ausdruck des Verhältnisses aber die Zahl ist, und da das Unendliche, weil über die Zahl, darum auch über jedes Verhältniß zum Endlichen hinausliegt: so kann das Unendliche, als solches, nicht von uns begriffen werden, und ebenso wenig die Wahrheit und Wesenheit der Dinge in ihrer Reinheit; denn das Wahre ist keines Mehr noch Minder, dagegen unser Erkennen der verschiedensten Grade fähig. Und darum wird die Wahrheit von allen Philosophen angestrebt und von keinem in ihrer Vollständigkeit erreicht, und es ist all unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet, und je tiefer wir in dieses eindringen, um so mehr nähern wir uns der Wahrheit [1]). Weil aber unser Geist in der Anerkennung des Unbegreiflichen durch ein einfaches Schauen, ein bloßes geistiges Wahrnehmen, über sein begreifendes Erkennen hinausgeht [2]), und weil das Unendliche im Endlichen nur verneinungsweise und wie im Spiegel und im Bilde erfaßt, also nie, wie es an sich ist, gefunden werden kann: so folgt daraus, daß ein Wissen um Gott nur möglich ist, insofern er sich selbst offenbart und unsern Geist durch das Licht seiner Gnade erhellt [3]), und darum ist der Glaube, nach dem einstimmigen Zeugnisse aller unserer Vorfahren, die Bedingung und der Ausgangspunkt alles Verständnisses. Denn bei jeder Forschung

---

[1]) Das ist die docta ignorantia, auf welche Cusa sein Lehrgebäude gegründet hat und welche bei der tiefsten Erfassung der Gegenstände überall die Gränzen der Erkenntniß nachzuweisen bemüht ist.

[2]) Wir werden später noch dies geistige Schauen (visio mentis), welches von Cusa auch geradezu als intellektuelle Anschauung (visio intellectualis) bezeichnet wird, und die zur Erfassung der absoluten Identität nothwendig ist, näher kennen lernen.

[3]) Vergleiche in Bezug hierauf und auf das Folgende: De dato patris luminum; De docta ignorantia, lib. III, c. 11; und besonders: De quaerendo deum.

werden gewisse Gründe als erste vorausgesetzt, die durch den Glauben allein ergriffen werden, da es nicht möglich ist, eine Erkenntniß zu erlangen, ohne an das zu glauben, vermittelst wessen sie erlangt wird. Darum beschließt der Glaube in sich alles Erkennbare, und das Verständniß ist des Glaubens Entfaltung. Und darum wird das Verständniß durch den Glauben gelenkt, und der Glaube wird durch das Verständniß erweitert. Wo daher kein gesunder Glaube, da ist kein richtiges Verständniß, denn zu was für Schlüssen der Irrthum in den Grundsätzen hinführen müsse, ist leicht einzusehen. Der Glaube aber, indem er uns die Wahrheit, über unser begreifendes Erkennen hinaus, blicken läßt, führt uns zugleich durch die göttliche Zuversicht, die er verleiht, weiter als das Verständniß [1]). Und darum ist in Demuth von Gott die Erleuchtung und die Gnade zu erflehen, um mit Gewissenhaftigkeit Alles zu befolgen, was zum wahren Ziele führt. Das ist der Weg, den die Heiligen, die die Weisheit erlangt, gewandelt haben, und nicht jener der Stolzen und Hochmüthigen, die sich selbst vertrauten, und nur das für die Weisheit hielten, was sie mit ihrem Verstande ausmäßen, die in ihren

---

[1]) Vergl. Excit. IX. ex Sermone: Sic currite, ut comprehendatis. Posse credere est maxima animae nostrae virtus, excedit omnem virtutem intellectivam; ad illa enim pertingit, quae vult, procedit enim ex libertate voluntatis. Potest enim credere vel non credere rationalis anima, si vult, vel non, et hoc est donum maximum dei. Ita spiritus seu libera voluntas per fidem, quam assumit, dominatur intellectui, et informat cum sua forma, loquitur enim intellectui imperative . . . . . Sed intellectus facile capit fidem, quam non intelligit, quando voluntas per fidem ei annuntiat haec credenda, quae audimus, quia sibi a dei filio seu per verbum dei revelata sunt. . . . Credit sibi vera esse nuntiata, et capit quasi visa, hoc est in certitudine, ac si vidisset. Sic fides, quoad intellectum, est in coincidentia visibilis et invisibilis. . . . . Desiderium igitur animae intellectualis, quo scire desiderat, est voluntas seu amor ad veritatem, quae, quum non possit medio intellectus attingere desideratum quasi ex propriis viribus, credit verbo dei. Et non credit hoc verbum dei esse, quia intelligit, sed intelligit quia credit.

Thorheiten untergingen, und sich an den Baum der Erkenntniß hielten, statt den des Lebens zu ergreifen [1]).

Es kann folglich das schlechthin Größte, als die unendliche

---

[1]) Wie man sieht, ist der Glaube für Cusa im allgemeinsten Sinne die Grundlage und Bedingung alles Wissens. Jede Erkenntniß hat nämlich zu ihrer nothwendigen Voraussetzung gewisse Principien, wodurch sie vermittelt wird, und die, weil sie selbst zunächst Etwas Unvermitteltes für den Geist sind, von diesem durch den Glauben allein ergriffen werden. In Bezug auf die Gotteserkenntniß sind nun diese durch den Glauben allein zu ergreifenden Principien in der göttlichen Offenbarung zu suchen, und, wiewohl diese Offenbarung verschiedener Art ist, so bleibt sich darum doch die Natur des Glaubens wesentlich gleich. Man darf, um sich das Verhältniß der besonderen Formen des Glaubens zu seiner einfachsten allgemeinsten Form klar zu machen, zu dem Gesagten nur eine Stelle aus der Schrift de dato patris luminum, 5 hinzuziehen. Dort heißt es nämlich, daß unser Geist nicht zur Ruhe gelangen könne, bevor er Den erfaßt habe, den zu erfassen er eben seine Natur erhielt. Weil nun unsere geistige Kraft eine solche sei, die zwar viele Lichtschätze dem Vermögen nach in sich schließe, die zu haben wir jedoch nicht wissen, bevor sie uns durch das wirklich seiende geistige Licht eröffnet, und uns der Weg und die Weise, das Vermögen zu verwirklichen, gezeigt worden ist, so verleihe uns der vollendende göttliche Geist, damit wir alle vom Vermögen zur Verwirklichung desselben vorschreiten können, viele Lichter. Solche Lichter seien die Geschöpfe, sei das durch göttliche Erleuchtung eingeflößte Licht des Glaubens, seien die Vorschriften, Gesetze, Lehren der weisen Männer, der Propheten und Apostel, vor Allem die uns durch Christus, das ohne Beschränkung Fleisch gewordene absolute Wort Gottes, dargebotene Wahrheit und Führung. Der Unterschied der verschiedenen Formen des Glaubens besteht daher einzig darin, daß dieselben auf einer niedern oder höheren Offenbarungsweise der Einen und derselbigen unendlichen Wahrheit beruhen, von welchen Offenbarungsweisen jede die göttliche Gnade voraussetzt, und so ist denn der Glaube im Allgemeinen einerseits das Elementarischste in unserm Erkennen, ohne welchen, wie Clemens von Alex. sagt (Strom. II. 6.) „es ebenso unmöglich ist, zur Erkenntniß zu gelangen, als es unmöglich ist, ohne die Elemente zu leben", er ist die Grundlage aller Wahrheit, und andrerseits ist er, da wir den in ihm uns gebotenen geistigen Inhalt der Vernunft durch das Wissen nie zu erschöpfen vermögen, das Letzte und Höchste, wiewohl er schon von Anfang an selbst nicht bloß etwas Vernünftiges, sondern der Ausdruck der Vernunft selbst in ihrer tiefsten und umfassendsten Gestalt ist, wobei aber allerdings der Geist nicht stehen bleiben, sondern den Glauben zum Wissen entwickeln soll.

Wahrheit, nicht anders von uns, als in einer unbegreiflichen Weise erreicht werden, und diese besteht vor Allem darin, daß wir es nach den vorhergegangenen Bestimmungen zu fassen haben als Dasjenige, worin alle Gegensätze aufgehoben sind und in Einheit zusammenfallen. Denn da das Unendliche dem Werdenkönnen vorangeht, also weder größer noch kleiner sein kann, als es ist, und da es nothwendig Alles das, was es sein kann, wirklich ist, also zugleich das schlechthin Größte und Kleinste, so ist offenbar, daß es über alle Gegensätze, welche das untereinander Verschiedene, das des Mehr und Minder Empfängliche betreffen, hinaus liegt, also über alle Bejahung und Verneinung; daß es folglich Alles das, was als seiend begriffen wird, eben so sehr ist, als nicht ist, und Alles das, was als Nichtsein begriffen wird, so gut ist, als nicht ist; daß es so das Eine ist, wie es Alles, und so Alles, wie es Keines ist. Es geht daher jedem Unterschiede vorher und ist über jeden Widerspruch erhaben, und das ist es eben, was unser Verstand nicht begreifen kann, weil er die Gegensätze nicht zu überspringen und zu vereinigen vermag, weßhalb denn auch die Bestimmungen des Unendlichen, als des Größten und Kleinsten, als übersteigende (termini transcendentes) gelten müssen. Darum aber ist das Unbegreifliche nicht nur nicht weniger gewiß, als irgend ein Begriffenes, sondern vielmehr gewisser als irgend Eines, ja die Gewißheit selbst, weil die Voraussetzung von Allem. Denn Gott, als die absolute Wahrheit, ist so nothwendig, daß er nicht nichtsein kann, ja nicht einmal nichtseiend gedacht werden kann. Ist es nämlich wahr, daß er ist, so gibt es eine Wahrheit, und ist es wahr, daß er nicht ist, so gibt es ebenfalls eine Wahrheit. Ob also behauptet werde, es sei wahr, daß die Wahrheit sei, oder es sei wahr, daß sie nicht sei, in beiden entgegengesetzten Behauptungen wird das Sein derselben gleichmäßig bejaht. Die Wahrheit ist daher, daß es ein absolut nothwendiges Sein gibt, welches die Wahrheit selber ist, durch die Alles ist, was da ist, und welches um so wahrer ist, als es von keinem an-

der nabhängig, sondern schlechterdings für sich seiend ist.[1]) Es geht daher das Unendliche auch jedem Zweifel voran, und wird von ihm, der erst nach ihm kommt, nicht berührt. Es ist das in jeder Frage, in jeder Bejahung und Verneinung gleichmäßig Vorausgesetzte, und darum kann auch keine zweifelnde Frage in Bezug auf Gott stattfinden; denn die Frage: ob Gott sei? setzt sie nicht das Sein schlechthin, die Frage: was er sei? die Wesenheit schlechthin voraus? So enthält jede Frage ihre Antwort selbst, und jeder Zweifel ist in Bezug auf Gott Gewißheit.[2])

Es wird dies noch deutlicher, wenn wir näher in's Auge fassen, wie in Gott die absolute Möglichkeit mit der absoluten Wirklichkeit Eines ist, d. h. wie er Alles das, was er sein kann, wirklich ist. Da nämlich Alles, was wirklich ist, sein kann, weil das, was nicht sein kann, nicht ist, so folgt daraus, daß die absolute Wirksamkeit, wodurch Alles Wirkliche das ist, was es ist, ebenfalls sein könne. Da nun die absolute Möglichkeit, wodurch die Dinge, die wirklich sind, wirklich sein können, weder früher sein kann, als die absolute Wirksamkeit, (weil das Werdenkönnen, wenn es sich selbst in die Wirklichkeit übersetzte, wirklich wäre, bevor es wirklich ist,) noch auch später (denn wie könnte die Wirksamkeit sein, wenn die Möglichkeit nicht wäre), so ergibt sich, daß in dem Unendlichen die Möglichkeit und die Wirklichkeit schlechthin Eines und Dasselbe sind, und Gott ist daher Alles das wirklich, wovon ein Sein können behauptet werden kann. Zwar sind auch die endlichen Dinge das, was sie sein können, allein sie sind nicht Alles das, was sie sein können, noch was sein kann, und sie könnten anders sein, als sie sind. Die Sonne z. B. wenn sie gegen Morgen steht, ist nicht an jedem Theile des Himmels, wo sie sein kann, noch ist sie zugleich die größte und kleinste, so daß sie weder größer noch kleiner sein könnte, noch ist sie irgendwo so, daß sie nicht an einem andern Orte sein könnte; noch ist sie Alles dergestalt, daß sie nicht anders sein könnte, als sie ist u. s. w. Gott aber ist die Sonne

[1]) Excit. VII. ex sermone: cum omni militia coelestis exercitus.
[2]) Idiotae, de mente II.

in der Weise, daß er Alles wirklich ist, was die Sonne sein kann, und daß er überhaupt Alles wirklich ist, was irgend sein kann. Er ist daher groß in einer Größe, die Alles ist, was sie sein kann; also nicht in einer solchen, die größer sein könnte, noch die sich theilen oder vermindern ließe, sondern zugleich die größte und die kleinste Größe, die unendliche und untheilbare, jeder endlichen Größe Wahrheit und Maß. So mit der Schönheit und dergl. [1]) Folgt nun hieraus, daß in Gott Alles auf unendliche, unbegreifliche Weise Eines ist, und daß er dermaßen Alles ist, daß er nichts Anderes sein kann: so ist leicht einzusehen, daß er von allem Gegensatze losgelöst und das Gegentheil von allem Endlichen ist. Das wahrhaft unendliche Sein kann nämlich kein Sein außer sich haben in der Art, daß dieses einen Gegensatz zu ihm bildete, weil es sonst durch dies Sein in seinem Sein begränzt, und folglich aufhören würde, wahrhaft unendlich zu sein. Es kann daher weder Ganzes noch Theil, weder groß noch klein sein, weder einen Zuwachs erhalten, noch eingeschränkt und zusammengezogen werden, sondern ist in gegensatzlosem Fürsichsein über Alles, was im Himmel und auf Erden genannt werden kann, schlechthin und unendlich erhaben. [2]) In Gott ist daher Alles Dasselbe; er ist die absolute Sichselbergleichheit (identitas absoluta) das Selbige schlechthin, und darum, wiewohl die Ursache von Allem, mit keinem Andern weder Dasselbe noch ein von ihm Verschiedenes. [3]) Nicht Dasselbe: denn da es Nichts gibt, was nicht sich selbst gleich, und verschieden gegen ein Anderes wäre, und da das Verschiedene, als Verschiedenes, mit sich dasselbe ist, so kann dasjenige, welches eben sich selbst gleich und ein Verschiedenes gegen ein Anderes ist, weil dieses Andere gleichfalls sich selbst gleich und nur gegen das Andere ein Verschiedenes ist, nicht Dasselbe sein mit dem schlechthin Selbigen, wodurch eben Alles sich selbst dasselbe, und ein Verschiedenes gegen das Andere ist. Noch auch ein Verschiedenes:

---

[1]) Dialogus de possest.

[2]) De visione Dei, 13.

[3]) Dies und das Folgende aus dem Buche de genesi.

denn wenn das schlechthin Selbige von Allem, was ist, verschieden und ein Anderes wäre, so könnte Nichts sein das, was es ist, nämlich sich selbst gleich und dasselbe, und ein Verschiedenes von dem Andern. Gott also, der als das schlechthin Selbige jedem Unterschiede und jedem Andersein vorhergeht, kann mit keinem Anderen, z. B. dem Himmel, eine Zahl bilden, zwei, mehreres oder ein Anderes sein. Denn da er jede mögliche Form wirklich ist, so kann keine Form außer ihm sein, und da die Sichselbergleichheit jedes Dings von seiner Form herrührt, seine Verschiedenheit von dem Andern aber daher, daß es nicht das schlechthin Selbige, d. h. die Form jeder Form ist: so ist das schlechthin Selbige, Anfang, Mitte und Ende jeder Form, Wirklichkeit Alles Vermögens, und über alles allgemeine und besondere, geistige und sachliche Dasein unveränderlich und unendlich erhaben. Indem aber Gott die Form schlechthin aller Formen, wodurch Alles das ist, was es ist, nur insofern ist, als er den Dingen ihre Formen gibt, und indem die Form nicht, nach dem gewöhnlichen Ausdrucke der Philosophen, dem Dinge das Sein gibt, sondern weil es kein Ding, als sich selber gleiches und vom andern verschiedenes, anders, als durch die Form gibt, das Sein des Dinges selbst ist; so ist Gott der Vater und Geber der Formen, weil er Allem das Sein gibt [1]). Er gibt aber Allem das Sein, indem er, als das schlechthin Selbige dasjenige, welches nicht das Selbige ist, verselbigt (identificat), d. h. weil das schlechthin Selbige einfach und untheilbar, es in Aehnlichkeit seiner wirkt. Da nun die Verähnlichung ein Sichbegegnen des zu dem Nichtselbigen niedersteigenden Selbigen und des zu dem Selbigen aufsteigenden Nichtselbigen ausdrückt: so entstehen die Formen der Dinge, d. h. die Dinge selbst, durch ein Niedersteigen der absoluten Form, und sind, weil sie nicht die Wahrheit des Gebers selbst sind, die unmittheilbar ist, deren Gleichniß und Bild, weshalb auch Alles nur insofern ist, als es an der Wahrheit Theil hat. Weil aber die Einheit, die dasselbe ist mit dem schlechthin Selbigen, als Einheit und als das Selbige, nicht vervielfältigt und folglich von dem Nichtsel-

[1]) De dato patris luminum.

bigen nicht erreicht werden kann: so ist das Nichtselbige und Nicht-Eine nur in der Vielheit zu finden, und indem also das schlechthin Selbige, das Seiende, Eine, Unendliche, die absolute Form zu dem Nichtselbigen niedersteigt: entsteht seine Verähnlichung in der Vielheit, und folglich die Mehrheit der Formen, die alle auf verschiedene Weise an dem Selbigen Theil haben. Vielheit, Andersheit, Manchfaltigkeit und Verschiedenheit haben darum ihren Grund darin, daß das Selbige verselbigt, und Ordnung, als Theilnahme an dem Selbigen in der Manchfaltigkeit, und Harmonie, als Darstellung des Selbigen in der Verschiedenheit, deuten einstimmig in allem Verschiedenen auf das Selbige hin, und in dieser Uebereinstimmung besteht die Verähnlichung. So ist die Welt als κόσμος geworden, in der klaren Darstellung des unerreichbaren Selbigen. Denn die Verschiedenheit der Dinge und Formen, deren jede sich selber gleich und gegen das Andere eine Verschiedene ist, offenbart auf eine unerreichbare Weise das unerreichbare Selbige; da das Selbige um so mehr in ihnen wiederglänzt, je mehr sich die Unerreichbarkeit in der Manchfaltigkeit der Bilder ausdrückt. Die Unerreichbarkeit aber ist dasselbe mit dem schlechthin Selbigen, und es verhält sich daher vergleichungsweise Gott, als die unendliche Form zu den Formen der endlichen Dinge, wie sich das durch keine Farbe erreichbare reine Licht zu den in den Farben mitgetheilten Lichtern verhält [1]). Auf welche Art jedoch die Verähnlichung geschehe und in welcher Weise Gott Ursache des Endlichen sei, wird sich später zeigen.

Aus Allem dem geht hervor, daß das schlechthin Größte Eines ist, und daß das, was des Mehr oder Minder fähig, weil nur in der Vielheit, darum nur in der Zahl da sein kann. Würde also die Zahl hinweggenommen, oder wäre sie selbst unendlich, so würde, weil in dem Unendlichen das Größte mit dem Kleinsten zusammenfällt und folglich die unendliche Zahl die Zahl aufhebt, Unterschied, Verhältniß, Ordnung und Harmonie, ja die Vielheit der Dinge selbst aufhören. Die unendliche Einheit ist also, ohne selbst Zahl zu sein, als das schlechthin Kleinste, der

[1]) Ibidem.

Grund und Anfang aller Zahl, als das schlechthin Größte, deren Ende und Gränze. Und weil sie dies ist, und darum jeder Gränze und Bestimmung dessen, was werden kann, vorangeht, darum ist sie es, die Allem seine Gränzen setzt und das Einzelne bestimmt. Denn da sie Alles das, was sein kann, wirklich ist, so hat sie, als die Gränze (terminus) des Werdenkönnens selbst, Alles, was werden kann, auf eine bestimmte Weise vorgängig in sich. Sie ist daher auch das Ziel und die Bestimmung aller Dinge und Wissenschaften. Weil sie es aber ist, die Alles bestimmt, unterscheidet und zu seinem Ziele führt, darum ist sie wesentlich Geist, und die Gründe der Dinge, welche auf eine vorgängige Weise in Gott sind, sind daher nichts Anderes als Selbstbestimmungen des göttlichen Geistes in sich selbst, gemäß welchen Alles seine Bestimmung, so und so zu sein, erhält. [1]) Die Dinge haben also in der göttlichen Weisheit ihre unendlich vernünftigen Gründe. Denn das Werdenkönnen ist kein leeres und unbestimmtes, sondern ein solches, dessen Ziel und Bestimmung es ist, gerade zu dieser Welt und zu keiner andern zu werden. So ist also Gott, als die unendliche, unbegreifliche Einheit, in der alle Gegensätze aufgehoben sind, und der Alles ist, was er sein kann, Grund und Ursache aller Dinge, und daraus ergibt sich unmittelbar, wie in der göttlichen Vorsehung das Entgegengesetzte vereinigt ist. Da nämlich nichts derselben entgehen kann, weil sie das Unendliche beschließt, so umfaßt sie sowohl das, was geschehen wird, als das, was nicht geschehen wird, aber geschehen kann, als auch das Entgegengesetzte, und zwar alles auf eine ewige unveränderliche und nothwendige Weise. Obgleich daher Gott dasjenige, was nie geschehen wird, nicht als ein solches vorhersieht, welches geschehen wird, und obgleich er das, was er vorhersieht, nothwendig vorhersieht, wiewohl er auch das Gegentheil von dem vorhersehen konnte, was er vorhersah, so geschieht doch Alles nur der göttlichen Vorsehung gemäß. Denn mag ich gleich morgen lesen können oder nicht lesen können, wie ich will;

---

[1]) De venatione sapientiae, c. 27.

was ich immerhin thun werde, es wird der göttlichen Vorsehung gemäß, die das Entgegengesetzte umfaßt, geschehen. [1])

Allein wir haben Gott nicht blos als den Einen, der Alles das ist, was er sein kann, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind, zu betrachten, sondern auch als den Dreieinigen, d. h. als den in der Einheit seines Wesens Dreipersönlichen. Hat sich nämlich der Unendliche, von dem wir ohne seine eigene, gnädige Mittheilung nichts wissen können, im Geiste, in der Natur und vielfach in der Geschichte als den Einen, schlechthin Seienden geoffenbart, weshalb in jeder Weise der Glaube als der Ausgangspunkt und die Bedingung des Verständnisses gelten muß; so hat sich uns derselbe nicht minder in seiner vollkommensten Erscheinung auf Erden, vollkommener als welche keine sein kann, in seiner Vereinigung mit der Menschheit in Christus, als eine Dreiheit in der Einheit kund gethan, und ein auf die sicherste aller Grundlagen gestützter Glaube nöthigt uns daher, Gott zu erkennen als den Dreieinigen, durch den allein Alles, was ist und erkannt wird, sein und erkannt werden kann. Zwar entzieht sich das innere Leben der Gottheit mehr noch als ihr einheitliches, über allen Widerspruch erhabenes Sein jedem Begriffe; denn wenn wir schon das Zusammenfallen der Gegensätze in der unendlichen Sichselbergleichheit nicht zu erreichen im Stande sind, wie sollten wir vermögen, in dem, was über allen Unterschied und über alle Zahl hinausliegt, worin diese die Einheit selber sind, dennoch Unterschied und Zahl zu begreifen? Zu begreifen, wie die unendliche Wesenheit in jeder der drei göttlichen Personen, deren eine vollkommen gleich der andern, und doch nicht die andere ist, ganz und ungetheilt, und dieselbe in allen dreien zugleich sei? [2]) Allein da das in dem Unterschiede und in den Gegensätzen sich bewegende, begreifende Erkennen nicht die höchste Form unsers Denkens ist, diese vielmehr in einem einfachen den Begriff übersteigenden Schauen des Geistes, in einem unmittelbaren Ergrei-

---

[1]) De docta ignorantia, I. 22.

[2]) Vergl. De docta ignorantia, I. 10. De visione Dei, 17. Dialogus de possest. Excitationum l. I. passim.

sen der sich selbst darbietenden Wahrheit besteht,[1]) so müssen wir uns damit begnügen, wie in Bezug auf das Unendliche überhaupt so insbesondere in Bezug auf sein inneres Wesen, einzusehen, daß es sich so und so verhalten müsse und nicht anders verhalten könne, das Begreifen des „Wie" der Gottheit als ihr Geheimniß überlassend und dies Geheimniß gläubig verehrend.[2])

Um nun zunächst in der Einheit des Ewigen die Zahl irgendwie zu erkennen, müssen wir festhalten, daß das, was aller Andersheit und allem Werdenkönnen vorangeht, nothwendig ewig ist. Denn die Andersheit ist dasselbe mit der Veränderlichkeit, weil sie aus dem Einen und dem Andern besteht, und darum nach der Einheit, welche nichts Anderes sein kann, folgt. Was aber dem Veränderlichen vorangeht, ist nothwendig unveränderlich und ewig. Die Einheit, die der Andersheit vorangeht, ist daher ewig. Mit der Andersheit zugleich ist aber auch die Ungleichheit gegeben; denn beide bedingen sich wechselseitig, da die Andersheit wenigstens zwei erfordert und der Umstand, daß die zwei nicht dasselbe, sondern ein Doppeltes sind, eben die Ungleichheit ausmacht. Die Ungleichheit aber besteht in dem Gleichen, und dem, was darüber hinausgeht. Denn alles Ungleiche läßt sich in Gleiches, welches zwischen dem Mehr und dem Minder in der Mitte liegt, durch Hinwegnahme des Mehr auflösen, und so geht also die Gleichheit, als das letzte Einfache, worauf sich das Ungleiche zurückführen läßt, der Natur nach der Ungleichheit voran. Da nun diese mit der Andersheit zugleich ist, und folglich die Gleichheit auch der Andersheit vorangeht: so ist die Gleichheit ewig. Von zweien Ursachen aber, deren eine früher, als die andere, ist auch die Wirkung der erstern

---

[1]) Compendium, 1. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. Quare qui id, quod sic videt, in cognitione reperiri satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem, solum visibilem, etiam manu tangere niteretur. Vergl. De apice theoriae. Posse igitur *videre* mentis excellit posse *comprehendere*.

[2]) De docta ignorantia a. a. O. Vergl. Dial. de possest. Id, quod mens concipere nequit, videt supra conceptum negari non posse, et credit.

der Natur nach früher, als die der zweiten, und da die Einheit selbst eine Verbindung oder doch Ursache der Verbindung ist (da Etwas mit dem Andern verbunden nur insofern ist, als es mit ihm geeint,) die Zweiheit aber selbst eine Theilung oder doch Ursache der Theilung, so muß also wie die Einheit selbst der Natur nach früher, als die Zweiheit ist, so auch die Verbindung früher sein als die Theilung. Die Theilung aber ist ebenfalls zugleich mit der Andersheit gegeben, und da mithin die Verbindung früher ist, als die Andersheit, so ist auch sie nothwendig ewig. Wir wissen also, daß die Einheit ewig ist, die Gleichheit ewig und die Verbindung ewig, und doch kann das Ewige nicht ein Mehreres sein. Denn gäbe es mehrere Ewige, so würde, da aller Vielheit die Einheit vorangeht, Etwas der Natur nach früher sein, als das Ewige, was unmöglich, und ebenso würde, da das Eine dem Andern abgeht, auch keines von ihnen ein vollkommenes, also kein ewiges sein. Weil es nun nicht mehrere Ewige geben kann, so sind Einheit, Gleichheit und Verbindung, da jede ewig ist, Eines.

Die Einheit aber ist das schlechthin Seiende; denn Alles ist nur, inwiefern es Eines ist; ja, das Eine umfaßt noch mehr, als der Ausdruck Sein besagt; denn dieser schließt immer das Wirklichsein ein, das Eine umfaßt aber auch das Möglichseiende. Die Gleichheit daher, als die Gleichheit der Einheit, ist die Gleichheit des schlechthin Seienden, wodurch Alles das ist und sein kann, was es ist und sein kann, nicht mehr und nicht minder. Sie ist also nur die Wiederholung der Einheit, und zwar die einmalige, d. h. sie wird von dem schlechthin Seienden als die Gleichheit seiner selbst erzeugt, und da die einmalige Wiederholung der Einheit in der Einheit beharrt, so ist die Zeugung der Gleichheit des Seienden durch das Seiende, als Zeugung der Einheit durch die Einheit, eine ewige. Die Verbindung aber, die in dem ewigen Einen ist, kann nichts Anderes sein, als das einigende Band der Einheit und ihrer einmaligen Wiederholung, oder der Einheit und ihrer Gleichheit. Da nun aber zwischen zwei Gleichen die Gleichheit ein beiden gemeinschaftliches und sie verknüpfendes Band ist, und die Einigung sich nicht auf Eines al-

lein beziehen kann, sondern eben die von der Einheit zu der Gleichheit und von der Gleichheit zu der Einheit her- und hinübergehende Einheit ist: so entsteht die Verbindung weder durch eine Widerholung noch durch eine Vervielfältigung aus der Einheit, und wird daher weder von der Einheit, noch von ihrer Gleichheit erzeugt, sondern geht aus beiden hervor. Und wiewohl von der Einheit die Gleichheit erzeugt wird, und die Verbindung aus beiden hervorgeht, und also die zeugende Einheit nicht die erzeugte Gleichheit noch das aus beiden hervorgehende Band ist, so sind doch die Einheit, die Gleichheit und ihre Verbindnng durchaus Eines und dasselbe und gleich ewig. [1])

Die Erzeugung aber der Gleichheit und das Hervorgehen des einigenden Bandes wird uns noch deutlicher, wenn wir Gott als das absolute Können, in welchem Vermögen und Wirklichkeit zusammenfallen, betrachten. Ist er nämlich als dieses Können, da nichts ist, als was sein kann, noch nicht ist, als was nicht sein kann, da nichts wirkt, als was wirken, und nichts wird, als was werden kann, da folglich das Können dem Sein und Nichtsein, dem Wirken und Werden vorhergeht, der allmächtige Urgrund, ohne welchen nichts, was das Können nicht selbst ist, weder sein noch erkannt werden kann, und in welchem Alles, was ist und erkannt wird, beschlossen ruht: so ist er lautere, höchste Wirksamkeit und kann schlechterdings nicht müssig sein. Jede vollkommene Thätigkeit hat aber nothwendig drei Wechselbeziehungen (correlativa) in sich. Es wirkt nämlich nichts in sich selbst, sondern nur durch Bethätigung an einem von ihm unterschiedenen, und aus dem, was sich bethätigt und dem, woran es sich bethätigt, geht als das Dritte das Wirken selbst hervor. Diese drei Wechselbeziehungen dessen, was sich bethätigt, dessen, woran es sich bethätigt, und des Wirkens müssen also auch in der göttlichen Wesenheit sein. Da nun Gott die höchste Wirksamkeit ist, größer, als welche

[1]) De docta ignorantia, I. 7, 8, 9. Vergl. De venatione sapientiae, 21—24.

keine sein kann, so ist er dies nur inwiefern er die Gleichheit seiner selbst erzeugt; denn kein Vermögen kann größer sein, als das, welches aus sich seiner selbst Gleichheit zu erzeugen vermag, da eben hierin das Vermögen sich vollkommen verwirklicht hat und keines Mehr empfänglich ist. Ist nun die Gleichheit in Gott dies nur, inwiefern sie die Gleichheit des absoluten Könnens selbst ist, so muß sie ebenfalls allmächtig und früher als Alles sein, gerade wie das Können, dessen Gleichheit sie ist. Da nun das Können als das, welches Alles ist, was es sein kann, sich zu dem Entgegengesetzten auf eine gleiche Weise verhält, so daß es nicht mehr das Eine als das Andere vermag: so erhellt, daß es nur durch seine Gleichheit in jener Identität beharrt, und daß ohne diese Gleichheit das Zusammenfallen der Gegensätze in ihm unmöglich wäre. Aus dem Können aber und seiner Gleichheit geht die mächtigste Einigung, als die dritte Wechselbeziehung in der göttlichen Wirksamkeit hervor, und da diese die Einheit ist dessen; vermögender als welches Nichts ist, und seiner Gleichheit, so kann sie selbst nicht minder sein, als die beiden, aus denen sie hervorgeht. Und so schaut der Geist das Können, seine Gleichheit und beider Einigung als den einzigen, mächtigsten, gleichsten, einigsten Urgrund (principium), durch welchen Alles ist, was da ist, und jedes ist das, was es ist und kein Anderes, und jedes Eines ist [1]). Und diese drei Wechselbeziehungen sind die drei Personen in der Gottheit, die wir in Aehnlichkeit des Endlichen und in Bezug auf die Geschöpfe (die einzige Weise, wie wir überhaupt von Gott etwas bejahen können, wie sich zeigen wird), den Vater, den Sohn und den h. Geist nennen. Denn in Vater und Sohn ist eine gewisse Gemeinschaft der Natur, die eine einige ist, so daß der Natur nach der Sohn dem Vater gleich ist. Denn es ist nichts mehr und nichts weniger von der Menschheit im Sohne als im Vater, und so ist auch zwischen ihnen ein gewisses Band der Einheit. Denn eine natürliche Liebe verbindet den Einen mit dem

[1]) Compendium. 10. Vergl. Excitat. I. ex sermone: in principio erat verbum.

Andern, und dies wegen der Aehnlichkeit derselben Natur, die von dem Vater in den Sohn übergeht, und deshalb liebt er seinen Sohn mehr, als irgend einen Andern, der mit ihm in der Menschheit übereinstimmt [1]). In der Gottheit aber, die Alles das, was sie ist, durch sich ist, und dem Sein und Nichtsein vorangeht, ist die Person des Vaters keine durch Andersheit von der des Sohnes verschiedene, denn das Unendliche liegt über die Andersheit hinaus; sondern nur dadurch, daß das Sein das Können voraussetzt, weil Nichts ist, als was sein kann, das Können selbst aber gar nichts voraussetzt, weil es die Ewigkeit ist. Sehe ich daher Gott, der keinen Grund seiner voraussetzt, und Gott, der einen Grund seiner voraussetzt, und Gott aus beiden hervorgehend, und sehe ich darum doch nicht drei Götter, sondern die Einheit der Gottheit in der Dreiheit, so zweifle ich nicht, daß das, was ich so im Unterschiede sehe, in der unterschiedslosen Gottheit auf eine viel wahrere und vollkommenere Weise wirklich sei, als ich es sehe. Und so glaube ich, daß das ewige Können ein ewiges Fürsichsein (Hypostasim) habe und durch sich sei und daß von ihm, als dem Vater, erzeugt werde Gott der Sohn, der Alles das, was er ist, ist durch die Allmacht des Vaters, damit er so das sei, was der Vater vermag, also durch dessen absolutes und allmächtiges Können, allmächtig; und daß aus beiden hervorgehe, Gott der Geist, als das Band der Allmacht und des Allmächtigen, und daß so sei Gott ewiglich, und Gott von Gott ewiglich, und Gott hervorgehend aus beiden ewiglich. Wie daher die Vollkommenheit des Urgrundes verlangt, daß er Einer sei, so verlangt sie nicht minder, daß er dreieinig sei [2]).

Und dies ergibt sich schon aus dem Umstande, daß die Dinge, deren zeitlichem Sein und Werdenkönnen nur das ewige Wirkenkönnen vorangeht, in diesem auf einen dreifachen Unterschied hindeuten. Denn da das Unmögliche nicht wird, so mußte das All von Ewigkeit her werden können, und da es werden konnte, so mußte, bevor es da war, auch nothwendig das Wirkenkönnen

---

[1]) De docta ignorantia, I. 9, 24.

[2]) Dial. de possest. Vergl. Excit. I. ex sermone: tu quis es?

sein, und da das, was durch das Wirkenkönnen werden konnte, nie geworden sein würde, ohne die Verbindung des Wirkenkönnens mit dem Werdenkönnen, so sehen wir mit dem Auge des Geistes in dem absoluten Werdenkönnen, dem absoluten Wirkenkönnen und dem absoluten beide einigenden Bande Alles vor seinem zeitlichen Dasein. Und da diese drei aller Zeit vorangehen, so sind sie die einfache Ewigkeit[1]).

Und eben dahin führt auch die Betrachtung der Ordnung in den Dingen. Denn die Ordnung muß nothwendig ewig sein, da Alles, was aus dem Werdenkönnen in die Wirklichkeit übergesetzt wird, damit es eben wirklich werden könne, die Ordnung voraussetzt. Wäre daher die Ordnung etwas Gewordenes, so würde sie aus ihrem Möglichsein zu ihrem Wirklichsein in einer Ordnung gelangt, und folglich gewesen sein, bevor sie war. Wie sollte nun aber in dem einfachen Urgrunde aller Dinge eine Ordnung sein, wenn dieser Urgrund nicht sowohl Grund (principium) ohne Grund, als Grund vom Grunde, und Grund aus beiden hervorgehend wäre? Denn anders ist keine Ordnung, zu deren Wesenheit es gehört, Anfang, Mitte und Ende zu haben, in dem Urgrunde gedenkbar, und wird die ewige Ordnung geläugnet, so wird die Ordnung überhaupt aufgehoben, denn woher sollten die von dem Urgrunde bewirkten Dinge ihre Ordnung haben, wenn in dem Grunde selbst keine Ordnung ist[2])? Es würde also die göttliche Einheit keine natürliche und vollkommene sein, wenn sie nicht Alles das, was zu dem vollkommensten Grunde nothwendig ist, in sich hätte, d. h. wenn sie nicht die Dreiheit in sich hätte. Und eben so wenig würde die Dreiheit eine vollkommene sein, wenn sie nicht so einig wäre, daß sie Einheit ist. Die Einheit aber, die von Gott ausgesagt wird, ist keine mathematische, sondern eine wahre und lebendige, Alles in sich befassende. Und eben so wenig ist die Dreiheit eine mathematische, sondern sie besteht in lebendigen Wechselbeziehungen. Denn die Zahl, womit wir drei

[1]) Idiotae, de mente III. 11.
[2]) De venatione sapientiae, 31.

zählen, ist nicht ohne die Andersheit. Die Ewigkeit aber geht jeder Andersheit voran, und die Zahl in dem absoluten Sichselbergleichen kann nur die Gleichheit selbst als zeugende, erzeugte und hervorgehende sein, d. h. es können in ihr nicht drei der Zahl nach gleiche, sondern nur ein dreifaches Fürsichsein der Gleichheit sein. Es erfordert daher die Wesenheit des vollkommensten Lebens, daß es ein dreieiniges sei, daß das Lebenkönnen so allmächtig sei, daß es aus sich seiner selbst Leben erzeuge, aus welchen beiden der Geist der Liebe und die ewige Wonne hervorgeht[1]). Und hiernach können wir nunmehr auch schon bestimmter einsehen, in welcher Weise alle Dinge in Gott sind, und wie Gott, als Geist gefaßt, ebenfalls wesentlich dreieinig sei.

Kann nämlich Nichts von Allem ohne einen Grund sein, und zwar ohne einen Grund, so zu sein und nicht anders, und kann Nichts, was einen Grund hat, seiner selbst Grund sein, so folgt hieraus, daß der absolute Grund von Allem, was ist und sein kann, nicht innerhalb der begründeten Dinge (principiata), sondern nur in dem Urgrunde sein könne[2]). Wie nämlich im Menschen Auge, Ohr, Hand, jedes Glied seinen besondern Grund hat, und ohne diesen seinen Grund (absque legitima ratione) nicht da ist, und wie die Gründe der einzelnen Glieder im einfachen Grunde des ganzen Menschen, als dem Grunde aller Gründe, befaßt sind: so muß es auch einen einfachen Grund des Alls geben, der in sich die Gründe aller Glieder des Alls beschließt, und welches der Grund ist, ohne welchen weder das All, noch irgend etwas im All sein kann. Da nun dieser Grund nicht außerhalb des Urgrundes und in diesem der vollkommenste und hinreichendste Grund (ratio sufficientissima) von Allem durch ihn Erschaffbaren ist: so muß er der schöpferischen Macht vollständig gleich sein, und diese erzeugt ihn daher

---

[1]) Dial. de possest. Excit. I. de eo quod scriptum est vita erat lux hominum.

[2]) Vergl. Idiotae II. Omnia, quae esse concipimus, rationem sui esse habent ut sint modo, quo sunt, et non aliter.

als ihren vollkommensten Abglanz [1]). So ist der λόγος, das Wort Gottes, der Sohn des Vaters Alles das, was die schöpferische Allmacht selbst ist, eines, unendlich, ewig, Gott. Wie daher das Wort, der Sohn Gottes die vollkommenste Offenbarung des Vaters, die eine, absolute Form aller möglichen Formen ist: so sind die besonderen Formen, die Vielheit der Dinge, die im Niedersteigen jener absoluten Form in deren Aehnlichkeit gewirkt werden, weiter nichts als Offenbarungen des Wortes, d. h. sie nehmen auf verschiedene und endliche Weise an der Offenbarung Gottes in seinem Sohne Theil. [2]) Da wir nun gesehen haben, daß die vorgängigen Gründe und Bestimmungen aller Dinge in Gott Selbstbestimmungen des göttlichen Geistes in sich selber sind, so können wir auch abnehmen, wie Gott, als Geist, sein Wort, als Gleichheit seiner, erzeugen müsse. Da er sich nämlich, als bestimmender, nothwendig seiner bewußt ist und sich erkennt, und da nichts bestimmt werden kann ohne das Eine, Nothwendige, in welchem es seinen Grund hat: so erkennt Gott sich als den Grund, der das Eine Nothwendige ist und worin Alles, was werden kann, in Einheit befaßt ist, nur dadurch, daß er seiner

---

[1]) Excit. III. Quomodo ratio divina sit vita. Es kann wohl Niemanden entgehen, daß hier der Satz des zureichenden Grundes, später von Leibnitz mit dem des Widerspruches an die Spitze der Philosophie gestellt, nicht blos vollständig ausgesprochen, sondern auch schon in ähnlicher Weise wie bei Leibnitz, angewandt ist. Vergl. Leibn. Principes de la nature et de la grace. 8. Or la raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite des *choses contingentes* . . . . Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit *hors de cette suite des choses contingentes*, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi . . . Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*. Vergl. Monadologie (Princip. philos.), 36, 37, 38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu. 39. Or cette substance étant une *raison suffisante de tout ce détail*, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

[2]) De dato patris luminum, 4.

selbst Bestimmung (definitio) d. h. den vollkommenen Begriff seiner (conceptus (suiipsius) im Worte aus sich erzeugt, und dies Wort ist der Alles Bestimmbare in sich befassende Grund, worin der Vater durch Selbstbestimmung sich bestimmt hat. [1]) Dies Wort aber, inwiefern es, weil Nichts sich selbst hervorbringen kann, von dem Hervorbringenden wirklich (realiter) unterschieden ist, kann, weil es von Gott und nicht von dem Geschöpf ausgeht, in Gott nichts Zufälliges sein, da Gottes Unveränderlichkeit und Einfachheit kein Accidenz zuläßt; noch ist es irgend eine geschaffene Substanz, die als Form innerlich oder äußerlich der Gottheit anhaftete, da dies der göttlichen Vollkommenheit widerspricht und unmöglich ist, weil das Geschaffene, als Endliches, das Unendliche nicht ausdrücken kann, wie das Wort Gottes Gott und alles Geschaffene ausdrückt; es ist daher unerschaffen und unendlich d. h. selbst Gott. Es drückt aber ursprünglich und hauptsächlich (primarie) die göttliche Wesenheit aus; denn der ursprüngliche und hauptsächliche Gegenstand (objectum primarium) des göttlichen Verstandes ist Gott, der, weil er keines Andern außer sich bedarf, nicht zu der Betrachtung eines Andern mehr als zu der seiner selbst hingezogen wird, sondern sich auf sich selbst durch Beschauung und Genuß zurückbiegt. In secundärer Weise jedoch drückt dieses Wort Gottes auch alle Geschöpfe auf das Vollkommenste aus, da die Ideen und vorbildlichen Gründe derselben in dem göttlichen Geiste, der die Ursache von Allem ist, wie in dem Geiste des Künstlers die Entwürfe seiner Werke enthalten sind. Und auf diese Art ist Alles, was geworden ist, in dem Worte selbst von Ewigkeit her Leben, nämlich nicht in wirklicher, sondern in geistiger Weise. Darum wird das Wort Gottes auch das Bild des unsichtbaren Got-

---

[1]) Excit. I. ex sermone: tu quis es? Vergl. Idiotae II. Cribrationis Alchoran II. 6. Deus non potest dici ignorans seipsum. Si autem se intelligit, de se conceptum seu verbum suiipsius generat. Nec est *idem* generans verbum et genitum, seu concipiens et conceptum, nec *aliud* in essentia divina, cum deus suiipsius conceptum talem generet, quod non possit esse perfectior. Erit igitur aequalis aequalitate substantiali, quae est perfectior accidentali, quare nequaquam alterius naturae seu essentiae.

tes, die Form der Substanz Gottes des Vaters u. s. w. genannt, weil es der ewige geistige Ausdruck ist, worin Gott sich wie im Bilde oder einer natürlichen Aehnlichkeit begreift. Da nun Alles, was als ein Lebendiges, (sei das Leben nun ein geistiges oder thierisches,) von einem ebenfalls Lebendigen derselben Natur, in Weise der natürlichen Aehnlichkeit, in besonderer oder eigentlicher Art, nach der Identität des Wesens, hervorgebracht wird, der Sohn dessen, wovon es erzeugt ist, genannt wird, so kann das Wort Gottes mit vollstem Rechte der Sohn Gottes genannt werden. [1]) Gott also, als Geist, erkennt sich und Alles in dem von ihm erzeugten Worte. Das Wort aber als der erzeugte und Alles in sich befassende geistige Grund erkennt sich und Alles in dem Erzeugenden, wie der Vater sich im Sohne als Vater, und der Sohn sich im Vater als Sohn erkennt. Weil nun aber das mit der bestimmten Erkenntniß verbundene Begreifen ein dem Zeugenden und Erzeugten Gemeinschaftliches ist (denn der zeugende Vater kann sich als Vater nur in dem Begriffe seines Sohnes, wie der Sohn, als Sohn sich nur in dem Begriffe des ihn zeugenden Vaters erkennen) und weil daher das Begreifen im Sohne nicht ein Erzeugen, wie im Vater, sondern ein Erzeugtwerden aussagt: so erkennt das Wort sich ohne einen Begriff seiner selbst, d. h. ohne ein Wort aus sich zu zeugen. Darum hat der Vater es auch nicht vom Sohne, daß er sich erkennt, wiewohl er ohne den Sohn sich nicht als Vater erkennt. Da er aber erkennend von Natur ist, so erzeugt er den Sohn auf eine natürliche Weise aus sich, d. h. er erzeugt aus seiner geistigen Substanz das Wort, worin er sich und Alles erkennt, als gleicher Substanz mit sich. Wiewohl nun aber die zweite Person in der Gottheit sich in ihrer Substanzialität von der ersten wirklich unterscheidet, so ist sie doch, da Gott Einer ist, nicht von Gott selbst, d. h. der göttlichen Wesenheit wirklich unterschieden. Denn jeder wesentliche Unterschied ist zwar ein wirklicher, aber nicht jeder wirkliche Unterschied ein wesentlicher. Ein wirklicher Unterschied findet Statt, wenn zwischen Zweien das Eine von dem Andern verneint wird, aber dies kann schlechtweg oder

[1]) Exc. III. ex serm. Verbum caro factum est.

auch nur beziehungsweise geschehen. Im ersten Falle erstreckt sich der wirkliche Unterschied auf die Wesenheit, und so ist Gott und jede Person der Gottheit der Wesenheit nach von allen Geschöpfen wirklich unterschieden. Im zweiten Falle haben die Unterschiedenen trotz des Unterschiedes Etwas Gemeinschaftliches, und so sind die Personen der Gottheit wirklich unterschieden; denn wiewohl der Vater nicht der Sohn ist, so kommen sie doch in der absoluten Gleichheit der Gottheit überein; sie sind Eines, wiewohl nicht Einer. Das Wort Gottes ist also von der Wesenheit Gottes nur förmlich unterschieden; denn es wird dabei nicht das Eine von dem Andern verneint, sondern nur Etwas von dem Einen behauptet, was von dem Andern geläugnet wird. Es wird nämlich das Zeugen und Erzeugtwerden von Vater und Sohn behauptet, und von der Wesenheit, als solcher, verneint, und dennoch ist jede Person die göttliche Wesenheit und umgekehrt, und darum das Wort Gottes unendlich in wesentlicher Vollkommenheit. [1]) Dieses Wort nun ist es, ohne welches weder Gott noch irgend eine geistige Natur irgend Etwas zu erkennen vermag, und welches allem Erkenntnißfähigen Grund des Erkennens ist. Und weil es sich und Allem Grund des Erkennens ist, darum hat es nicht nöthig, ein Wort aus sich zu zeugen, denn es ist jedes Wort, was erzeugt werden kann, weil es dem Erzeuger, dem ewigen und unendlichen Vater gleich ist. Es erkennt also Alles in sich, weil es das Wort des Vaters ist, worin der Vater sich und Alles erkennt, weil er der Vater des Wortes. [2])

Aus der vollkommenen Gleichheit nun des Erkennenden und Erkennbaren (intelligibile) in Gott, die dieses nicht sein würde, wenn sie nicht substanzielle Gleichheit wäre, da nur

---

[1]) A. a. O.

[2]) Excit. I. de eo quod scriptum est: vita erat lux hominum. Vergl. ebendaselbst gegen das Ende: patet, quod necesse fuit, deum patrem creatorem, habere verbum rationale, non alterum, sed consubstantiale sui ipsius, scilicet consubstantiale verbum, seu rationem, sive notionem, in qua esset sui ipsius et omnium creabilium cognitio. Et quia hoc verbum erat consubstantiale et eiusdem naturae cum patre seu creatore, a quo erat, sicut notitia rei a re: ideo filius; genitus enim eiusdem naturae cum generante, filius est.

die substanzielle Gleichheit eine solche ist, größer als welche keine sein kann, geht als die dritte nothwendige Wechselbeziehung das beiden schlechthin gleiche Erkennen hervor, welches, da der erkennende Geist das Erkennbare als sein höchstes Gut will und erstrebt, und in dessen Erreichung seine vollste Befriedigung findet, Nichts Anderes ist, als das schlechthin Gute, das gegenseitige Sich-wollen des erkennenden und erkennbaren göttlichen Geistes, die absolute Liebe, die absolute Seligkeit, die natürlich nicht minder sein kann, als die beiden, aus denen sie hervorgeht, und als die beiden gemeinschaftliche und vollkommen gleiche Einheit ein von ihnen unterschiedenes Fürsichsein haben und doch mit beiden gleicher Substanz sein muß, unendlich, ewig, Gott. [1])

Nöthiget doch zu einer solchen Annahme schon die Auffassung Gottes, als der absoluten Liebe allein! Ist es nämlich offenbar, daß die Liebe überhaupt zum Bestehen der Welt nothwendig ist, so daß ohne sie schlechterdings Nichts bestehen kann, und wird die Liebe in den geistigen und lebendigen Naturen, wie in Allem, was da ist, auf ihre Weise gefunden: wie sollte Gott ohne Liebe sein, er, der Schöpfer und Geber aller Liebe? Ist aber in Gott die Liebe, so ist sie in ihm die wesentliche und substanzielle Liebe, da sie die allervollkommenste sein muß, größer, als welche keine sein kann. Sie fällt daher mit der göttlichen Wesenheit zusammen, und Gott ist die vollkommenste, einfachste und natürlichste Wesenheit der Liebe. Jede Liebe aber schließt die drei Wechselbeziehungen des Liebenden, des Gegenstandes der Liebe (amabile) und des Liebens in sich, und da diese drei in dem Unendlichen schlechthin gleich, und um dies sein zu können, substanziell sein müssen: so ist Gott die absolute Liebe nur, insofern diese in einem dreifachen Fürsichsein seine absolute, einfache Wesenheit ausmacht. [2])

So hätten wir also auf eine unbegreifliche Weise vermittelst des gelehrten Nichtwissens das schlechthin Größte

---

[1]) De docta ignorantia I. 10. Cribrationis Alchoran II. 6. Excit. VI.; ex sermone: spiritus autem paracletus, quem mittet pater.

[2]) Cribr. Alch II. 7. De visione dei, 17.

das Eine, das Seiende, den absoluten Geist, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind, und in seiner Einheit die Dreiheit erkannt, und zwar nothwendig erkannt, so daß Gott die unendliche Einheit, die vollkommene Allmacht, der absolute Geist, Grund und Ursache von Allem nur ist, insofern er der dreieinige ist, und daß, wäre er nicht dreieinig, Nichts von Allem, was ist und erkannt wird, weder sein noch erkannt werden könnte. Wie uns aber zur Erweisung und Bestätigung dieses Zusammenfallens der Gegensätze in dem Unendlichen, der Dreiheit in der Einheit, und der Unmöglichkeit etwa einer Vierzahl in demselben, die Natur der Dinge und unseres Geistes, vor Allem die sicherste der menschlichen Erkenntnisse, die Mathematik, hülfreich an die Hand gehe, wird sich später zeigen.

Aus Allem bisher Gesagten ergiebt sich, daß die Wissenschaft von Gott zwei Seiten habe, die sich in einer dritten höheren durchdringen [1]). Ist es nämlich offenbar, daß das schlechthin Größte, welches Alles ist, was es sein kann, und jedem Gegensatze vorangeht, keinen eigentlichen besonderen Namen haben kann, weil die Namen vom Verstande den Dingen, die im Unterschiede von einander da sind, beigelegt werden, und das Unendliche daher mit allen Namen oder mit keinem zu benennen ist, denn die Einheit ist der Vielheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Substanz dem Accidenz u. s. w. entgegengesetzt, so folgt hieraus, daß alle bejahenden Aussagen in der Lehre von Gott, diesem nur zukommen können in Bezug auf die Geschöpfe; nicht als ob die Geschöpfe Ursache seien, daß ihm die Namen zukommen, (denn das Unendliche kann Nichts von dem Endlichen haben) sondern sie kommen ihm zu wegen des Verhältnisses seiner unendlichen Macht zu den Geschöpfen, da von Ewigkeit in Gott die Macht zu schaffen war. Mag ihm daher der Name Schöpfer nur in Bezug auf die Geschöpfe zukommen, so kommt er ihm doch auch zu, bevor das Geschöpf war, da er von Ewigkeit schaffen konnte. So mit der Gerechtigkeit und allen bejahenden Namen, die wir auf Gott gewisser durch sie bezeichneten Vollkommenheiten wegen

[1]) Dies und alles Folgende aus der docta ignorantia I. 24, 25, 26; Idiotae II; Cribr. Alch. II. 1, 2.

übertragen, wiewohl alle jene Namen, auch bevor wir sie übertragen, in seiner höchsten Vollkommenheit und seinem unendlichen Namen wahrhaft beschlossen waren, wie auch alle Dinge, die durch solche Namen bezeichnet werden, und von denen wir sie auf Gott übertragen. Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit den Namen der göttlichen Dreieinigkeit und der verschiedenen Personen in Gott [1]). Durch diese bejahende Lehre von Gott (theologia affirmativa) schreitet jede Religion in ihrer Ausbildung voran und vermag anders nicht dazu zugelangen, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Durch ihr Mißverständniß ist bei den heidnischen Völkern die Götzendienerei entstanden, indem das Bild für die Wahrheit selbst genommen wurde, während die Weisen des Alterthums größtentheils die Einheit Gottes richtig erkannten. Doch ist nicht zu läugnen, daß Einige von diesen Gott nur durch Abstraction von den Dingen einen Bestand außerhalb derselben haben ließen; wie auch die materia prima anders als durch den abstrahirenden Verstand kein Sein außerhalb der Dinge hat, und diese haben eigentlich Gott in den Geschöpfen verehrt und die Götzendienerei durch Vernunftgründe unterstützt. Damit nun in der Lehre von Gott eine solche Abirrung unmöglich gemacht, und die Verendlichung des Unendlichen vermieden werde, ist es nothwendig, die bejahende Lehre von der verneinenden (theologia negativa) begleiten zu lassen, welche Alles das von Gott läugnet, was die bejahende vom Endlichen auf ihn überträgt, und ihn eben nur als den Unendlichen erkennen läßt, von dem wir eher wissen, was er nicht ist, als was er ist. Wie daher die bejahenden Bestimmungen Gottes, weil er über alles Endliche hinausliegt, unzureichend, die verneinenden die

---

[1]) De docta ignorantia I. 24. Unde patet, ex hoc, quod deus ab aeterno potuit res creare, licet eas etiam non creasset, respectu ipsarum rerum filius dicitur. Ex hoc enim est filius, quod est aequalitas essendi res, ultra quam vel infra res esse non possent; ita videlicet, quod est filius ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas deus facere poterat, licet eas etiam facturus non esset, quas si facere non posset, nec deus pater vel filius vel spiritus sanctus, imo nec deus esset.

wahreren sind: so sind diejenigen Verneinungen, welche das weniger Vollkommene von dem Unendlichen läugnen, wahrer als die, welche das Vollkommenere läugnen, während umgekehrt diejenigen Bejahungen, welche das Vollkommenere von Gott aussagen, wahrer sind, als diejenigen, welche das Unvollkommenere. Wie es daher wahrer ist, zu läugnen, daß Gott ein Stein, ein Körper u. s. w. sei, als zu läugnen, daß er Leben und Geist sei, so ist es umgekehrt wahrer zu behaupten, daß er Geist und Leben sei, als daß er ein Stein oder ein Körper sei. Ueber beide Weisen hinaus geht aber eine dritte Betrachtungsweise, welche Gott eben betrachtet als Den, dem weder Bejahung noch Verneinung zukommt, sondern der *über* aller Bejahung und Verneinung steht; so daß, wenn der bejahenden Lehre gemäß, Gott das von Allem vorausgesetzte *Sein* ist, der verneinenden gemäß es aber *nicht* ist, da er Nichts ist von Allem, was irgend von Einem ausgesagt werden kann, er dieser höheren Weise gemäß, das schlechthin Seiende weder ist, noch nicht ist, noch auch ist und nicht ist, sondern *über* Allem, das *Ueberseiende* u. s. w., und diese höhere Weise ist eben die über den Begriff hinausgehende *beschauliche* und *geheimnißvolle* Lehre und Erkenntniß Gottes (theologia mystica) [1].

[1]) Vergl. Excit. I. ex sermone: tu quis es? — Resumendo itaque quae tacta sunt, principium esse unitrinum et ipsum aeternum manifestum. Dico, hunc mundum ab unitrino principio id esse, quod est. Nec sunt multa principia, ut patuit. Non multa non possunt nisi unum concipi. Ante igitur hunc mundum et multa, principium, quod est non multa; sicut ante ens non ens, et ante intellectum non intellectus, et generaliter ante omne effabile ineffabile. *Negatio* igitur *principium* omnium *affirmationum*; principium enim *nihil* est *principiatorum*. Sed quum omne causatum verius sit in sua causa quam in se ipso: igitur affirmatio melius est in negatione, quum negatio sit ejus principium. Principium igitur est ante maximum et minimum pariter omnium affirmationum, puta non ens entis principium. Sic videtur ante ens, quod per medium coincidentiae maximi et minimi videtur *superexaltatum* .... Non est principium entis *nullatenus ens*, sed non ens modo dicto. Quum enim video ad principium entis, quod non est principiatum ipsum, video minime ens esse; quum video ad principium entis, in quo est melius principiatum, quam in se ipso, video ipsum maxime ens. Sed quia idem

2. Fassen wir nunmehr das Werdenkönnen und das Gewordene in's Auge, welche durch Verähnlichung des Wirkenkönnens entstehen, so wird sich die Natur derselben, sowie die Weise der Verähnlichung näher bestimmen lassen. Wie nämlich dem Möglichgewordenen das Werdenkönnen und diesem das Wirkenkönnen vorangeht, welches als das vorausgesetzte Ewige selbst nicht werden, und doch als die Wirklichkeit alles Könnens nichts Anderes sein kann, als das, was im Werdenkönnen bejaht wird, und wie das Wirkenkönnen daher die Grenze (terminus) des Werdenkönnens, d. h. sein Grund und sein Ziel ist, worauf es sich bezieht, und weil Grenze des Werdenkönnens, darum auch des Möglichgewordenen: so ist in dem Wirkenkönnen selbst Alles, was werden kann und geworden ist, auf eine vorgängige Weise, wie in seiner wirkenden, förmigen und Endursache enthalten, und das Wirkenkönnen ist in Allem, wie die absolute Ursache in dem von ihr Bewirkten. Das Werdenkönnen ist aber in allem Gewordenen das, was geworden ist; denn Nichts

---

principium est *super* omnia opposita et effabilia, ineffabiliter, video ipsum ante maximum pariter et minimum, *omnibus*, *quae dici possunt*, *suprapositum*. Quare consequenter omnia, quae de ente affirmantur, pariformiter de principio negantur, *modo praemisso*. Vergl. Excit. VII. ex serm. cum omni militia coelestis exercitus. Deum esse et ipsum esse veritatem aeternam, apud omnes est certissimum, neque concipi potest ipsum non esse, nisi hoc dicatur per *excellentiam*. Nam si dicitur non esse, hoc verum est, modo quo nos alias res esse concipimus, *ipsum non esse*, quia est *super* omne esse illud, quod cadit in nostris conceptibus. —

Man mag diesen Abschnitt, worin die „Negativität" des Begriffs eine so bedeutende Rolle spielt, und unwillkürlich an die Hegel'sche Dialektik erinnert, mit dem Anfange der Hegel'schen Logik vergleichen, und darnach urtheilen, ob und in wiefern das angebliche „Nichts" der Mystiker mit dem Ausgangspunkte Hegel's wirklich übereinstimme, wie dies von Einigen behauptet wird. Zugleich mag man aus dem Gesagten ermessen, was von dem Verständnisse der mystischen Philosophie zu halten sei, wenn derselben, wie dies z. B. im 6. Bande der Geschichte der Philosophie von H. Ritter bei Gelegenheit der Werke des falschen Dionysius Areopagita geschieht, wegen ihrer verneinenden Seite Hinneigung zum Skeptizismus (!) vorgeworfen wird.

ist wirklich geworden, als das, was werden konnte. Das Werdenkönnen und das Möglichgewordene sind daher der Wesenheit nach nicht von einander unterschieden. Das Wirkenkönnen hingegen, da es, ohne ein Anderes zu sein, die Ursache der Wesenheit ist, ist nicht die Wesenheit, denn diese ist sein Bewirktes. Weil nun aber das Werdenkönnen nicht das Möglichgewordene ist, so ist es nicht selbst aus dem Werdenkönnen geworden, und dem Werdenkönnen geht Nichts voran, als das Wirkenkönnen, und darum sagen wir, daß das Werdenkönnen aus dem Nichts sei, und daß wohl das Wirkenkönnen, nicht aber das Werdenkönnen dem Nichts vorangehe. Da nun das Werdenkönnen durch das Wirkenkönnen aus dem Nichts hervorgebracht und nicht geworden ist, so nennen wir es: erschaffen [1]), und um dies deutlicher einzusehen, dürfen wir nur bei Allem, was eine Verneinung an sich hat, die Natur der Verneinung selbst betrachten. Die einfache Verneinung nämlich, das Nichtsein, setzt offenbar zugleich ein Sein voraus und läugnet ein solches. Das Sein, was sie voraussetzt, geht der Verneinung und dem Nichtsein voran und ist nothwendig ewig; das Sein aber, welches sie läugnet, ist ein nach dem Nichtsein begonnenes. Die Verneinung also, die an einem Sein haftet, läugnet eben, daß dies Sein das Vorausgesetzte sei, oder mit andern Worten, daß das Sein, welches nach dem Nichtsein ist, ein ewiges sei. Da nun Alles, was irgend eine Verneinung an sich hat, Erde, Himmel, Meer u. s. w., weil das Eine nicht das Andere ist, nach dem Nichtsein folgt, und diesem nur das Ewige vorangeht (weshalb wir auch Gott wahrhafter, als die Welt erkennen, da wir diese nur mit der Verneinung behaftet schauen, jenen aber vor aller Verneinung, als denjenigen, von dem kein Sein geläugnet wird, der die Verneinung der Verneinung, d. h. die reinste Bejahung ist [2]) und da das Nichtsein sich nicht selbst ins Sein übersetzen kann: so ist Alles, was nach dem Nichtsein ist, durch das ewige Sein aus dem Nichtsein, oder

---

[1]) De venat. sap. 39, 3.

[2]) Excit. VII., ex serm. ubi est, qui natus est rex Judaeorum.

aus Nichtseiendem hervorgebracht [1]). Nichts desto weniger darf das aus dem Nichts hervorgebrachte Werdenkönnen, die Möglichkeit oder die Materie, woraus die Welt geworden, nicht als ein Etwas betrachtet werden, sondern es sagt nur aus, daß die Welt aus der Seinsweise der Möglichkeit oder der Materie in die Weise des Wirklichseins übergegangen. Denn Nichts wird wirklich, als das, was werden konnte; denn wie sollte das Unmögliche werden? Wäre die Materie daher Etwas Wirkliches, so würde sie entweder die Ewigkeit selbst sein, oder ein Werk der Ewigkeit. Sie ist aber nicht die Ewigkeit, weil diese Gott ist, der alles das wirklich ist, was sein kann, während die Materie nur die Möglichkeit oder das Werdenkönnen ist. Noch auch ist sie ein Werk der Ewigkeit; denn als solches wäre sie ein Gewordenes, und hätte, als Gewordenes, werden können. In diesem Falle aber wäre das Werdenkönnen oder die Materie aus der Materie geworden, was unmöglich. Die Materie ist daher Nichts Wirkliches, sondern von dem, was wird, heißt es, daß es aus der Materie werde, weil es werden konnte. Es würde nämlich der göttliche Geist keineswegs allmächtig sein, wenn er nur aus Etwas Etwas zu bewirken vermöchte, was der geschaffene Geist, der doch keineswegs allmächtig, täglich thut. Wiewohl daher das Werdenkönnen nicht irgend ein Sein ist, so kann es doch Etwas werden. Es ist daher nicht ganz und gar Nichts, da aus Nichts Nichts wird; und da es weder Gott ist, noch irgend Etwas Wirkliches, noch von Etwas Wirklichem, noch Nichts, so ist Alles, was ist, weil es nicht von sich selbst ist, noch sich aus dem Nichts zu schaffen vermag, von Gott aus dem Nichts geschaffen [2]). Da nun Gott, als die absolute Sichselbergleichheit, mit Keinem weder Dasselbe, noch ein von ihm Verschiedenes ist, und Alles, was er wirkt, durch seine Gleichheit wirkt; da er schaffend sich nicht selbst schaffen kann, weil er nicht früher ist, als er ist, und die Gleichheit nicht Grund des Ungleichen und Unähnlichen sein kann: so ist Alles, was ist, und nicht

---

[1]) Dial. de possest.
[2]) De ludo Globi I.

der Urgrund selber ist, in dessen Aehnlichkeit geschaffen, und Alles Gewordene daher des nicht werdenkönnenden Ewigen Darstellung und Bild [1]). Das Werdenkönnen der Welt bezieht sich daher auf das Urbild der Welt im ewigen Geiste Gottes. Denn da das, was im Geiste Gottes ist, Gott selber, die Ewigkeit ist, die nicht werden kann, und da doch nichts wird, was nicht im Geiste Gottes wäre, so ist die Wahrheit alles dessen, was wird, nur das Urbild, der Geist Gottes selber, und das, was wird, nur das Abbild des Urbildes. Weil aber das, was wird, nicht die Wahrheit, sondern nur deren Bild ist, so muß es, von der beharrlichen Ewigkeit herniedersteigend, in einer veränderlichen Unterlage aufgenommen werden, worin es nicht aufgenommen wird, wie es in der Ewigkeit ist, sondern wie es eben werden kann [2]). Darum ist aber doch die geschaffene Welt keine andere, als die, welche in Gott ist. Sie ist nur, durch die Schöpfung, in ihr eigenes Sein übergesetzt worden, worin sie eben geworden ist, wie sie werden konnte. Denn in der Wahrheit gründet stets das Bild und die Aehnlichkeit, da die nachgebildeten Dinge nur insofern Wahrheit besitzen, als sie das Urbild nachahmen und darstellen [3]).

Weil nun alles Werdenkönnen in dem ewigen Wirkenkönnen seine Grenze und sein Ziel, seinen Anfang und sein Ende hat, so vermag der Allmächtige nicht nur das Werdenkönnen selbst zu bewirken, sondern auch alle Bestimmungen des Werdenkönnens sind Bestimmungen des Schöpfers, der, als Allmächtiger, allein anzuordnen hat, daß das Werdenkönnen so oder so werde. Und weil das Werdenkönnen nur durch den Allmächtigen bestimmt wird, so ist keine Bestimmung desselben in dem, was wird, eine solche, aus der der Allmächtige nicht machen könnte, was er wollte, sondern nur eine solche, die auf besondere Weise das Werdenkönnen einschränkt, eine Bestimmung, die des so Gewordenen Natur und Substanz ist [4]). Alles Geschaffene ist daher durch den Willen, und zwar

---

[1]) Compendium 10 De venat. sap. 38.

[2]) De ludo globi I. Vergl. De dato patris luminum 4.

[3]) De dato patris luminum 3. De venat. sap. 38.

[4]) De venat. sap. a. a. O.

durch den freien Willen Gottes geschaffen; denn Gott, wenn er auch seiner Wesenheit gemäß handelt, wirkt darum doch nicht Alles aus der Nothwendigkeit seiner Natur, da er, als der Unbedingte, keiner einschränkenden Nothwendigkeit unterliegt, und eben auch der freie Wille seine Wesenheit ausmacht. Dazu, was könnte ihn, der Alles, was er sein kann, in unendlicher Weise wirklich ist, und der mithin aus dem Geschöpfe keinen Zuwachs erhält, zum Schaffen bewegen, wenn nicht allein die Natur der Güte, die sich eben offenbaren will[1])? Was aber durch den Willen wird, ist nur insofern, als es dem Willen gemäß ist, und so ist seine Form die Absicht (int ntio) des Wollenden. Jedes Geschöpf ist daher eine Absicht des allmächtigen Willens[2]). Wer außer dieser Absicht des Schöpfers einen andern Grund für die Substanz sucht, dessen Bemühen ist thöricht und eitel. Denn für alle Werke Gottes gibt es, wie der Weise sagt, keinen Grund; sondern warum der Himmel Himmel, die Erde Erde, der Mensch Mensch, hat nur darin seinen Grund, daß der, der es gemacht, es so gewollt hat. Erwägt man indessen, daß jedes Geschöpf den Grund seines Seins nur darin hat, daß es so geschaffen worden; daß der Wille des Schöpfers der letzte Grund alles Seins, und daß Gott der Schöpfer selbst einfacher Geist sei, der durch sich selbst schafft, so daß sein Wille nichts Anderes ist, als Verstand und Einsicht, der Quell aller Gründe: so ist leicht zu erkennen, wie das, was durch den Willen geworden, aus der höchsten Vernunft hervorgegangen, und wir ergreifen daher den Grund der Substanz in der Absicht des Schöpfers, die darin besteht, daß derselbe sich so oder so offenbaren will[3]).

Geht nun aus Allem dem hervor, daß außer dem ersten, schlechthin Größten Alles, was ist, weil es eben nur von jenem sein Sein, und in ihm seine Grenze und sein Ziel hat, nothwendig eingeschränkt (contractum) sei (denn anders, als in eingeschränkter Weise ist dieses und jenes, das Viele, Verschiedene u. s. w.

---

[1]) De dato patris luminum 4.
[2]) De Beryllo 23.
[3]) Ibid. 29, 31.

nicht da, da es eben dieses ist, weil es nicht jenes ist u. s. w.), und hat das Bewirkte all' sein Sein von seiner Ursache und Nichts von sich, und folgt es dem Ursprunge und dem Grunde, wodurch es das ist, was es ist, in möglichster Nähe und Aehnlichkeit: so ist offenbar, daß die Natur der Einschränkung (contractio) schwer zu erreichen, wenn das absolute Urbild unbekannt; und wie es sich daher mit unserer Erkenntniß Gottes verhält, so wird es sich auch mit unserer Erkenntniß des Geschaffenen verhalten; d. h. auch hier wird all' unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet sein; wir vermögen nicht zur Wahrheit an sich zu gelangen, und müssen uns begnügen, das, was wir nicht begreifen; einzusehen [1]).

Halten wir nun daran fest, daß wir die Schöpfung nur insofern richtig erkennen, als wir ihren Urheber, Gott, erkennen, so ergeben sich aus dem früher Gesagten für ihre Natur im Allgemeinen zunächst folgende wichtige Bestimmungen. Da in den Dingen, welche eines Mehr und Minder empfänglich sind, zu dem schlechthin Größten im Sein und Können nicht zu gelangen, und folglich die vollkommene Gleichheit in Gott allein möglich ist: so ergibt sich, daß Alles, außer Gott, nothwendig von einander unterschieden sein müsse, und daß keine Bewegung, keine Gestalt, kein Gewicht, keine Zahl, keine Kunst, kein Verstehen, kein Empfinden u. s. w., überhaupt Nichts dem Andern in Allem vollkommen gleich sein könne. Darum ist in allem Entgegengesetzten, weil es des Mehr und Minder fähig, wie in dem Einfachen und Zusammengesetzten, in dem Abstrakten und Concreten u. s. w., nie der Eine Gegensatz, für sich, noch ein Punkt zu erreichen, worin beide Gegensätze ganz gleichmäßig zusammentreffen. Alles daher, was aus Gegensätzen besteht, ist im Unterschiede des Grades da, so daß es mehr oder minder an der Natur des einen oder des andern Gegensatzes Theil hat, und z. B. in dem Einen die Zusammensetzung in einer gewissen Einfachheit, in dem Andern die Einfachheit in einer gewissen Zusammensetzung da ist u. s. w. Ist nun das Hin-

[1]) De docta ignorantia II.

aufsteigen bis zu einem schlechthin Größten, so wie das Hinabsteigen bis zu einem schlechthin Kleinsten in Allem, was der Zahl theilhaft, nicht möglich (wiewohl es darin aus demselben Grunde ein der That nach Größtes und Kleinstes geben muß), so leuchtet ein, daß über jedes gegebene Endliche hinaus ein Größeres oder Kleineres möglich sein müsse, und darum kann es Nichts geben, was die göttliche Macht begrenzte, da diese stets ein Größeres oder Kleineres schaffen kann, wenn das Geschaffene nicht zugleich das schlechthin Größte selbst ist. Darum ist das schlechthin Größte allein in verneinender Weise (negative), d. h. wahrhaft unendlich und Alles das, was es sein kann, vollkommen. Das All aber, welches Alles befaßt, was nicht Gott ist, kann nicht in verneinender Weise unendlich sein, wiewohl es ohne Grenzen und darum in beraubender Weise (privative) unendlich ist. Es kann nämlich nicht größer sein, als es ist, weil seine Möglichkeit oder seine Materie sich nicht weiter erstreckt. Denn wollte man sagen, daß das All immer der That nach größer sein könnte, so würde das so viel heißen, als behaupten, daß es in ein der That nach Unendliches übergehen könnte, was unmöglich, da die unendliche Wirklichkeit, die Ewigkeit, welche Alles das, was sie sein kann, wirklich ist, nicht aus dem Können entstehen kann. Mag daher das All, in Bezug auf die unendliche Macht Gottes, welche durch Nichts zu beschränken ist, größer oder anders sein können als es ist, so kann es doch in Bezug auf sein Werdenkönnen oder seine Materie, welche nicht der That nach in's Unendliche ausdehnbar, und nothwendig eingeschränkt ist, in der Wirklichkeit weder größer noch anders sein, als es ist, und so ist es unbegrenzt, weil es kein der That nach Größeres geben kann, wodurch es begrenzt würde. Es ist aber wirklich nur auf eine eingeschränkte Weise und darum ein Geschöpf Gottes [1]). Wiewohl daher Gott z. B. eine größere und vollkommenere, oder eine kleinere und unvollkommenere Welt hätte schaffen können, so ist doch die gewordene so vollkommen, als sie werden konnte; denn sie ist das geworden, was sie

[1]) l. II. 1.

werden konnte. Weil aber ihr Werdenkönnen, welches geworden ist, nicht das absolute Wirkenkönnen des allmächtigen Gottes selbst ist, so ergibt sich, daß Gott die Welt, wie er gewollt hat geschaffen habe, und weil die Welt geworden ist dem freiesten Willen Gottes gemäß, darum ist sie eben eine überaus vollkommene [1]). Da nun das Werdenkönnen sein Ziel und seine Grenze nur im Wirkenkönnen hat, welches ihm voran-geht, so kann das Werdenkönnen nicht vernichtet werden; denn könnte es vernichtet werden, so könnte es dies werden; wie würde dann das Werdenkönnen vernichtet? Es ist also unvergänglich (perpetuum), da es einen Anfang hat und nicht vernichtet werden kann, sondern sein Ziel eben in seinem Anfange hat [2]).

Allein, indem wir die Natur des Gewordenen in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer näher in's Auge fassen, so ergeben sich für unser begreifendes Denken sogleich nicht aufzulösende Widersprüche. Da nämlich das Geschöpf alles das, was es ist, inwiefern es ist, von dem ewigen Sein hat, welches ihm ohne Neid das Sein mittheilt, und da es von Gott, dem Größten, Ewigen, Vollkommensten, Unterschiedslosen, Einen u. s. w., unmöglich seine Veränderlichkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Vielheit u. s. w., als solche, wie überhaupt alle Verneinungen, die an ihm haften, von keiner bejahenden Ursache haben kann, so begegnet sich in seinem Sein Zufälliges mit Nothwendigem, und wie es das, was es ist, von Gott, der absoluten Nothwendigkeit, hat, so ist es doch nicht ohne die Zufälligkeit da. Es liegt also gleichsam zwischen Gott und dem Nichts in der Mitte, und da es nicht aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sein kann, weil diese sich gegenseitig aufheben, so ist das geschaffene Sein ohne das göttliche Sein, wodurch es das ist, was es ist, nicht zu begreifen. Eben so wenig kann begriffen werden, wie das Geschöpf, inwiefern es zeitlich ist, von Gott sei, welcher ewig ist. Denn da das Geschöpf in dem ewigen Sein,

---

[1]) De ludo globi I.

[2]) De venat. sap. 39.

welches Alles ist, was es sein kann, nicht nicht sein konnte, noch auch früher sein konnte, als die Zeit, inwiefern es vor der Zeit kein früher gab, und da es also immer war, seit es sein konnte: wer vermöchte diesen Widerspruch von Ewigkeit und Zeitlichkeit zu vereinigen? Wir können daher auch von Gott nicht eigentlich sagen, daß er vor der Schöpfung gewesen sei, da die der Zeit vorangehende Ewigkeit kein „gewesen" zuläßt. Denn die Frage: wo die Ewigkeit war, als die Zeit noch nicht war; oder: wo Gott war, ehe die Welt war? nicht minder als die Frage: ob Gott die Welt nicht hätte früher schaffen können? u. dgl., beruht auf der falschen Vorstellung, als ob es vor der Zeit eine Zeit, außerhalb Gottes einen ungeschaffenen Raum gebe; als ob zwischen das Jetzt der Ewigkeit, welches doch keine Theilung zuläßt und ohne Anfang und Ende ist, und von dem die Zeit ausgeht, und die Zeit selbst eine Zeit in die Mitte fiele, und als ob es vor der Schöpfung ein Geschöpf geben könne. Es genügt daher zu wissen, daß die Welt von dem Ewigen, d. h. von Gott und doch zeitlich und nicht ewig ist [1]). Wer vermöchte zu begreifen, wie Gott die unendliche Form des Seins, und dennoch mit keinem Geschöpfe vermischt sei, da zwischen dem Unendlichen und Endlichen kein Verhältniß Statt findet? Wie an der Einen unendlichen Form die verschiedenen Geschöpfe auf verschiedene Weise Theil nehmen, und als Bild und Abglanz desselben, in endlicher Weise aufgenommen, ihre Verschiedenheit nur durch die Zufälligkeit zu haben scheinen, gleich als ob jedes Geschöpf ein geschaffener Gott sei, als habe Gott gesagt: es werde! und als sei, weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht werden konnte, das geworden, was zumeist Gott ähnlich werden konnte [2]).

---

[1]) Excit. VII. ex sermone: ubi est qui natus est rex Judaeorum?

[2]) Vergl. De dato patris luminum 3. Fuit omne datum in aeternitate apud patrem, a quo, dum recipitur, descendit ... Descensio autem talis est contractio aeternitatis in durationem initium habentem ... Descendit igitur creatura de aeternitate, in qua semper fuit. Sed quia data aeternitas non fuit nisi contracte recepta, hinc aeternitas sine principio principiative recepta existit. Mundus igitur habet

Hieraus erhellt, daß jedes Geschöpf, als solches, vollkommen sei, mag es auch in Bezug auf ein anderes minder vollkommen scheinen. Denn Gott theilt Allem das Sein so mit, wie es aufgenommen werden kann, und da die Zufälligkeit, die das geschaffene Sein begleitet, bei diesem nur diese, und bei jenem nur jene Aufnahme gestattet, so ruht jedes geschaffene Sein in seiner Vollkommenheit, die es von dem göttlichen Sein empfangen, aus, strebt kein anderes geschaffenes Sein, als ein vollkommneres an, und liebt das Seinige, als ein göttliches Geschenk, mehr als alle andere, es unverwüstlich auszubilden und zu erhalten wünschend [1]).

Da nun jede Wahrheit, um dieses zu sein, mit der Urwahrheit übereinstimmen muß, indem Alles, was von derselben abweicht, ein Falsches ist, so kann die Wahrheit des Geschöpfs nur in ihrer Verbindung mit der Urwahrheit erkannt werden. Bei dieser hat es sich aber herausgestellt, daß es nur Ein schlechthin Größtes geben kann. Weil nun das schlechthin Größte ein solches ist, welchem Nichts entgegengesetzt, und worin das Kleinste das Größte selbst ist: so befaßt offenbar die unendliche Einheit Alles in sich. Wie daher in der Zahl, welche die Einheit entfaltet, Nichts gefunden wird, als die Einheit: so wird eigentlich in Allem, was ist, Nichts gefunden, als das Größte, denn wir haben das Bewirkte nicht erkannt, so lange wir nicht bis zu seiner Ursache vorgedrungen sind; und wie daher der göttliche Geist die Alles befassende Einheit ist, so ist Alles nur Entfaltung des göttlichen Geistes.

---

principium ... Neque est alius mundus, qui apud patrem est aeternus et alius, qui per descensum a patre est factus; sed idem ipse mundus sine principio et principiative per descensum in esse proprio suo receptus; qui et apud patrem non est transmutabilis, sed perpetua stabilitate atque in summa claritate, absque omni vicissitudine obumbrationis, idem ipse, quod et pater persistens; sed in descensu a patre, in esse proprio receptus, est transmutabilis, et in vicissitudine obumbrationis instabiliter fluctuans; quasi mundus sit *Deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis*, et *mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis*, sit deus aeternus. Hae sunt intelligibiles locutiones, *absque omni modo praecisione.*

[1]) De docta ignorantia II. 2. Vergl. De dato patris luminum 3.

Können wir nun demgemäß das All als das eingeschränkte Größte auffaſen, welches Alles das, was es iſt, von dem ſchlechthin Größten hat, und welches daher in deſſen möglichſter Aehnlichkeit da iſt: ſo muß demſelben Alles, was uns von dem ſchlechthin Größten bekannt geworden, und was dieſem, als dem Unbedingten auf unbedingte Weiſe zukommt, auf eine eingeſchränkte und bedingte Weiſe zukommen. Wie daher Gott die abſolute Größe und Einheit iſt, welche dem Verſchiedenen und Getrennten (inſofern ſie ſich als Widerſprüche unvermittelt entgegenſtehen,) zuvorkommt und ſie eint, welche in abſoluter Weiſe das iſt, was Alles iſt, in Allem der abſolute Anfang und das Ende der Dinge, das Sein, worin Alles ohne Mehrheit, auf die einfachſte und unterſchiedsloſeſte Weiſe das ſchlechthin Größte ſelbſt iſt: ſo iſt die Welt oder das All das eingeſchränkte Größte und Eine, welches den eingeſchränkten Gegenſätzen, wie ſie ſich entgegengeſetzt ſind, zuvorkommt, in eingeſchränkter Weiſe das, was Alles iſt, in Allem der eingeſchränkte Anfang und das Ende der Dinge, das eingeſchränkte Sein, die eingeſchränkte Unendlichkeit, worin Alles ohne Mehrheit in eingeſchränkter Einfachheit und im Unterſchiede das eingeſchränkte Größte ſelbſt iſt. Da nun die abſolute Einheit ohne alle Vielheit iſt, ſo kann die eingeſchränkte Einheit, weil ſie dies iſt, obwohl ſie nur Ein Größtes, Ein All iſt, nicht ohne die Vielheit ſein. Mag daher das All auch im höchſten Grade Eines ſein, ſo iſt doch ſeine Einheit durch die Vielheit eingeſchränkt, wie ſeine Unendlichkeit durch die Endlichkeit, ſeine Einfachheit durch die Zuſammenſetzung, ſeine Ewigkeit durch die Nacheinanderfolge, ſeine Nothwendigkeit durch die Möglichkeit u. ſ. w. Und wie daher Gott, als der unermeßliche, weder in der Sonne noch im Monde iſt, wiewohl er in ihnen das iſt, was ſie, ſchlechthin gefaßt, ſind: ſo iſt das All weder in der Sonne noch im Monde, wiewohl es in ihnen das iſt, was ſie auf eingeſchränkte Weiſe ſind. Weil nun das abſolute Weſen (quidditas) der Sonne kein anderes iſt, als das abſolute Weſen des Mondes (denn es iſt eben Gott, das abſolute Weſen von Allem) und weil das eingeſchränkte Weſen der Sonne ein anderes iſt, als das eingeſchränkte We-

sen des Mondes (denn wie das absolute Wesen eines Dings nicht das Ding selbst ist, so ist sein eingeschränktes Wesen Nichts Anderes, als es selbst): so leuchtet ein, daß, da das All das eingeschränkte Wesen ist, welches anders in der Sonne und anders im Monde eingeschränkt ist, die Sichselbergleichheit des Alls in der Verschiedenheit, und seine Einheit in der Mehrheit bestehe. Weil aber das All der eingeschränkte Urgrund ist, und insofern das Größte, so liegt zwischen ihm und dem schlechthin Größten Nichts in der Mitte, und es ist durch einen einfachen Ausfluß (per simplicem emanationem) aus diesem entstanden [1]). Alle Wesen aber, welche Theile des Alls sind, und ohne welche das All, als eingeschränktes, weder ein Ganzes, noch vollkommen sein könnte, haben zugleich mit ihm ihr Sein empfangen, so daß nur der Absicht des Schöpfers nach, das All, als Ganzes, zuerst hervorging, und in Folge davon Alles, ohne welches das All nicht All wäre. Da nun die Einschränkung eine Beziehung ausdrückt, nämlich eingeschränkt auf dieses oder jenes, so ist Gott, der Eine, in dem Einen All, und das All in Allem auf eingeschränkte Weise, also Gott gewissermaßen vermittelst des Alls in Allem, und die Mehrheit der Dinge vermittelst des Einen Alls in Gott [2]). So erkennen

---

[1]) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier von keinem Wesens-Ausflusse im Sinne der Emanationslehren die Rede sein könne, da einem solchen die Lehre von der freien Schöpfung schnurstracks entgegengesetzt ist. Der Ausdruck soll eben nur das unmittelbare Hervorgehen der Welt aus Gott bezeichnen, so daß ein Mittelding zwischen beiden, etwa eine Weltseele oder ein Stoff, nicht angenommen werden kann. Auch warnt Cusa oft genug vor der zu genauen Abwägung der Worte (De doct. ignor. I. 2. oportet autem attingere sensum volentem potius *supra* verborum vim intellectum efferre, quam *proprietatibus* vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt vergl. de dato patris luminum 3. u. s. w.). Wer dies aus den Augen läßt, oder den Philosophen nur halb studirt, könnte leicht verführt werden, in seinen Lehren, die in Allem entschieden, und mit vollstem Bewußtsein jedem Pantheismus entgegentreten, hie und da pantheistische Ansichten zu finden.

[2]) De docta ignorantia II. 4.

wir in höherer Weise, als Anaragoras, die Wahrheit des anaragoräischen Spruches: Jegliches sei in Jeglichem.

Denn da Gott der Art in Allem ist, daß Alles in ihm, und er eben vermittelst des Alls in Allem ist, so folgt hieraus, daß Alles in Allem, und Jegliches in Jeglichem sei. Das All nämlich ging gewissermaßen der Natur nach, als das Vollkommenste, Allem voran, damit Jegliches in Jeglichem sein könne. Denn in jeglichem Geschöpfe ist das All das Geschöpf selbst, und Jegliches nimmt Alles dergestalt in sich auf, daß in ihm Alles auf eingeschränkte Weise es selbst ist. Da nämlich Jegliches nicht in der Wirklichkeit Alles sein kann, weil es ein eingeschränktes ist, so schränkt es Alles ein, es selbst zu sein. Ist daher Alles in Allem, so scheint Alles Jeglichem vorherzugehen. Alles ist mithin nicht ein Mehreres, weil die Mehrheit nicht Jeglichem vorhergeht; und so geht also Alles ohne Mehrheit Jeglichem der Natur nach voran, und ein Mehres ist nicht in Jeglichem wirklich, sondern Alles ist ohne Mehrheit Jegliches selbst. Weil nun das All nur auf eingeschränkte Weise in den Dingen ist, und jedes wirkliche Ding Alles einschränkt, um das zu sein, was es ist: so ist Gott, der im All ist, in Jeglichem, und jegliches Wirkliche ist unmittelbar in Gott, wie das All. Sagen: Jegliches sei in Jeglichem, heißt daher Nichts Anderes, als daß Gott durch Alles in Allem, und Alles durch Alles in Gott sei. Da nun das All dergestalt in Jeglichem ist, daß Jegliches in ihm, und da es in Jeglichem auf eingeschränkte Weise das ist, was Jegliches auf eingeschränkte Weise ist: so ist auch Jegliches im All das All selbst, wiewohl das All in Jeglichem auf verschiedene Weise, und Jegliches auf verschiedene Weise im All ist [1]). Hieraus läßt sich erkennen, sowohl wie die Einheit der Dinge oder das All in der Mehrheit, und die Mehrheit in der Einheit da ist, als auch die Verschiedenheit und die Verbindung der

---

[1]) Vergl. Leibnitz, Cinquième écrit ou réponse à la quatrième réplique de Mr. Clarke. 87. Chaque substance simple en vertu de sa nature, est, pour ainsi dire, une *concentration* et un *miroir vivant de tout l'univers* suivant *son point de vue*. Vergl. Monadologie 62. 65. Système nouveau de la nature 14. u. f. w.

Dinge miteinander. Konnte nämlich Jegliches nicht in der Wirklichkeit Alles sein, und mußte daher Alles in Jeglichem auf die Weise sein, wie es demgemäß, was Jegliches ist, sein konnte; vermochte Nichts dem Andern durchweg gleich zu sein, wie wir früher gesehen: so gab Gott Allem in verschiedenen Graden das Sein, damit Alles das sei, was es ist, weil es anders und besser nicht sein konnte. Es ruht daher Alles in Jeglichem aus, weil Ein Grad ohne den Andern nicht würde sein können. [1])

Und hiernach läßt sich denn auch die Natur des Allgemeinen oder der allgemeinen Begriffe (universalia) und ihr Verhältniß zum Besonderen näher bestimmen. Ist nämlich das All, in seiner Einheit, nach der ersten einfachen Einheit, Gott, die zweite Einheit, welche nur in einer gewissen Vielheit da ist, und darin in eingeschränkter Weise die erste Einheit entfaltet, und ist die zweite Einheit, wie sich später zeigen wird, die Quadratwurzel der dritten, und die Cubikwurzel der vierten, in welcher letztern, wie sich ebenfalls zeigen wird, die Einheitsentwickelung endet, so daß die dritte und die vierte Einheit nur Entfaltungen der zweiten sind; so ist die Einheit des Alls die Wurzel des Allgemeinen, und wir finden in demselben drei allgemeine Einheiten, welche stufenweise zum Besondern, worin sie eingeschränkt sind, um es selbst in der Wirklichkeit zu sein, hinabsteigen, erst das All, als die Einheit und Allgemeinheit des Allgemeinsten, dann die Gattungen und endlich die Arten, so daß allgemein je dem Grade nach, das ist, was in einer gewissen natürlichen Ordnung stufenweise dem Dinge, worin es in der Wirklichkeit eingeschränkt ist, vorangeht. Weil nun das All eingeschränkt ist, so ist seine Allgemeinheit nicht anders, als in Gattungen entfaltet da, und die Gattungen nicht anders, als in Arten; das Einzelne aber ist allein wirklich da, als worin das Allgemeine eingeschränkt ist, so daß das Allgemeine nicht anders wirklich ist, als auf eingeschränkte Weise. Und insofern behaupten also die Peripatetiker mit Recht, daß das Allgemeine außerhalb der Dinge nicht wirklich sei;

[1]) De docta ignorantia II. 5.

wiewohl deßwegen die Allgemeinheiten keine bloße Gedankendinge sind, ebensowenig als das All selbst dadurch, daß es nicht anders als auf eingeschränkte Weise wirklich ist, nur ein Gedankending (ens rationis) ist. Denn auch die Linie und die Fläche, wiewohl sie außerhalb des Körpers nicht gefunden werden, sind darum keine bloßen Gedankendinge, da sie eben im Körper sind, wie das Allgemeine in dem Einzelnen. Doch gibt unser Verstand durch die Loslösung (abstractio) den Allgemeinheiten außerhalb der Dinge ein Sein, wo dann das Losgelöste (abstractum) ein bloßes Gedankending ist, weil den Allgemeinheiten des Alls kein losgelöstes Sein, d. h. kein Fürsichsein zukommen kann, da das schlechthin Losgelöste, d. h. für sich seiende Allgemeine Gott ist. Es sind also die Allgemeinheiten, welche unser Verstand durch Vergleichung bildet, die Aehnlichkeit der in den Dingen eingeschränkten Allgemeinheiten und diese Allgemeinheiten bestehen in unserm Verstande selbst schon auf eingeschränkte Weise, bevor er sie noch durch das Verstehen, welches sein Wirken ist, in äußeren Zeichen entfaltet hat. Da nämlich Jegliches in Jeglichem auf seine Weise, so kann der Verstand Nichts verstehen, was nicht schon in ihm auf eingeschränkte Weise er selbst wäre, und indem er also die Welt versteht, entfaltet er in Merkmalen und Zeichen der Aehnlichkeit eine Welt der Aehnlichkeit, die in ihm selbst eingeschränkt ist.[1])

Allein da die absolute Einheit nothwendig eine dreieinige ist, und zwar nicht auf eine eingeschränkte, sondern auf absolute Weise (denn sie ist eben Nichts Anderes als eine Dreiheit), so ist auch die größte eingeschränkte Einheit, als Einheit, in einer Dreiheit da, nicht auf eine absolute Weise, so daß die Dreiheit die Einheit wäre, sondern auf eine eingeschränkte, so daß die Einheit nicht anders als in der Dreiheit da ist, wie das Ganze in den Theilen auf eingeschränkte Weise. In Gott nämlich ist die Einheit nicht auf eine eingeschränkte

---

[1]) Ibid. 6. Wer erkennt hier nicht den innersten Kern der Leibnitzischen Lehre von der Seele und vom Geiste wieder?

Weise in der Dreiheit, wie das Ganze in den Theilen oder das Allgemeine im Besondern, sondern die Einheit selbst ist Dreiheit, und darum ist jede Person die Einheit selbst, und weil die Einheit Dreiheit ist, darum ist eine Person nicht die andere. Weil aber in dem All, als der durch die Vielheit eingeschränkten Einheit, dies nicht eben so sein kann, so haben in ihm jene drei Wechselbeziehungen, welche in der Gottheit Personen genannt werden, kein Fürsichsein anders, als in ihrer Vereinigung, noch überhaupt ein wirkliches Sein anders, als zugleich in der Einheit. Und darum kann auch nicht eine jede das All sein, sondern nur alle zugleich, noch auch ist eine in der andern wirklich, sondern ihr Verhalten gegeneinander wird durch die Natur der Einschränkung bestimmt, damit aus ihnen die Einheit des Alls hervorgehe, welches ohne jene Dreiheit nicht würde Eines sein können. Die Einschränkung aber ist unmöglich ohne Etwas, was eingeschränkt werden kann, ohne ein Einschränkendes, und ohne das Band, worin beide ihre Einheit haben. Die Einschränkbarkeit drückt eine Möglichkeit aus, und steigt daher, wie die Andersheit von der Einheit, von jener zeugenden Einheit in Gott, welche das absolute Können von Allem ist, hernieder. Das Einschränken aber, weil es die Möglichkeit des Einschränkbaren begränzt, und sie mit dem Sein ausgleicht, indem es das Einschränkbare auf dieses oder jenes Sein einschränkt, kommt von der absoluten Gleichheit des Seins, dem Worte in der Gottheit, welches der Grund und das Urbild aller Dinge ist. Das Band endlich, welches das Einschränkbare und das Einschränkende, oder die Materie und die Form, die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, verbindet, da es in der Wirklichkeit durch einen gewissen Geist der Liebe, eine einigende Bewegung vollzogen wird, steigt offenbar von jenem unendlichen Bande in der Gottheit, dem h. Geiste hernieder, und so ist die Einheit des Alls eine dreiheitliche, aus Möglichkeit, eingeschränkter Nothwendigkeit und ihrer Vereinigung, oder aus Vermögen (potentia), Wirklichkeit und ihrem Bande bestehend. Und hieraus ergeben sich zunächst für die Betrachtung vier allgemeine

Weisen des Seins. Die erste Seinsweise ist jene der unbedingten Nothwendigkeit, wie nämlich Gott die Form der Formen, der Grund der Dinge, und Alles in Gott die unbedingte Nothwendigkeit selber ist. Die zweite Weise ist die der eingeschränkten Nothwendigkeit, der eingeschränkten Form, worin die Formen der Dinge als in sich wahre, mit dem Unterschiede und der Ordnung der Natur, sind, wie im Geiste. Die dritte ist die der bestimmten Möglichkeit, wie die Dinge dies oder jenes wirklich sind. Die niedrigste ist die der reinen Möglichkeit, wie die Dinge sein können. Auf diese letzten drei Seinsweisen ist die Einheit des Weltalls eingeschränkt, und sie bilden in demselben eine allgemeine Weise des Seins, indem Nichts ohne sie, noch die eine ohne die andere wirklich zu sein vermag. Es gibt daher auch im All keine bloße, schlechterdings durch keine Wirklichkeit und Form bestimmte und eingeschränkte Möglichkeit, so wenig als es in ihm eine von den eingeschränkten Formen der Dinge unterschiedene und von jeder Möglichkeit getrennte Form und Wirklichkeit, eine Weltseele, und einen von den natürlichen, erschaffenen Dingen losgelösten, die Natur bewegenden und belebenden Geist gibt. Denn Möglichkeit, Wirklichkeit und Bewegung sind nur in Gott absolut, und als solche schlechthin identisch und Gott selber; in den Dingen aber nur auf eingeschränkte Weise. [1])

Da nun Alles nur in dieser Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und dem sie in einander wirkenden Bande der Bewegung seine Einheit hat, da Alles nur im Unterschiede der Grade da sein kann, und diese zwischen dem schlechthin Größten und Kleinsten in der Mitte liegen, so daß, weil die Geschöpfe nur solche sein können, die Alles geworden, was sie werden können, deren Werdenkönnen also vollkommen wirklich geworden, oder solche, die nicht sind, was sie werden können, die darum mangelhaft und unstät sind, wovon jene unvergänglich und geistig, diese der Zeit unterworfen und sinnlich sind [2]),

---

[1]) De docta ignor. I. 7. 8. 9. 10. Wir werden auf diese wichtigen Punkte später ausführlicher zurückkommen.

[2]) De venat. sap. 39.

sich alle Stufen des Seins zwischen diesen beiden Gegensätzen ausbreiten: so ist offenbar nicht nur, daß jene Dreiheit in der Einheit je nach den verschiedenen Stufen eine andere sein werde, und also das Verhältniß von Vermögen, Wirklichkeit und der einigenden Bewegung ein anderes in den Geistern ist, wo das Bewegen das Erkennen ist, und ein anderes das von Materie, Form und ihrer Vereinigung in den Körpern, wo das Bewegen das Sein ist u. s. w. [1]), sondern auch, daß den angegebenen beiden äußersten Gegensätzen, des Geistigen und Sinnlichen, die, weil das All Eines ist, nothwendig durch eine Mitte verbunden sind, entsprechend, je nach dem Vorwiegen der einen oder der andern der drei Seinsweisen in den verschiedenen Stufen, das Weltall sich in drei Reiche oder Welten ausgliedern müsse. In der Einen nämlich, der geistigen, wird die eingeschränkte Nothwendigkeit, worin die Formen der Dinge, als wahre, sind, vorherrschen, so daß die Möglichkeit in ihr, wie die Andersheit in der Einheit, fast aufgehoben und das Vermögen verwirklicht ist. Sie wird daher in Aehnlichkeit der unendlichen Alles befassenden Einheit, der sie zumeist ähnlich geworden, eine auf eingeschränkte Weise Alles in sich befassende einfache Einheit sein, zu der sich das Folgende, wie ihre Zahlenentfaltung verhält, gleich wie sie selbst die Zahlenentwickelung der Ureinheit ist. In der entgegengesetzten, der sinnlichen Welt, wird die Möglichkeit das Uebergewicht haben, und die Form dergestalt zurücktreten, daß die Einheit ganz von der Andersheit verschlungen, die Wirklichkeit im Vermögen aufgelöst erscheint. Sie wird daher, als die entfernteste Aehnlichkeit der Einheit, ganz in die Vielheit und Zusammensetzung auseinandergehen, und als die letzte Entfaltung der Einheiten, Nichts weiter mehr in sich befassen, was sich noch in Zahlen entwickeln ließe. Die mittlere wird sich auf eine mittlere Weise verhalten. [2]) Da nun aber verschiedene Wesenheiten keine einfache und gleiche, sondern nur eine zusammengesetzte Mitte haben können, weil

---

[1]) De docta ignor. II. 10.

[2]) De docta ignorantia, de conjecturis u. s. w. passim.

eine einfache und gleiche Mitte nur in der einfachsten Ordnung, wo das erste und das letzte Glied sich schlechthin gleich sind, Statt finden kann, so kann die die geistige und die sinnliche Welt verknüpfende Mitte keine einfache, sondern nur eine aus beiden zusammengesetzte sein.[1]) Und so gliedert sich das All in die Welt der reinen Geister, der Engel, in die der Körper und in die des Menschen aus, in dessen vernünftiger Seele sich die höchste Stufe der körperlichen Natur mit der untersten der geistigen verbindet.[2])

Der Mensch ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Welt im Kleinen, und seine Seele, welche durch ihre vernünftige Natur nothwendig einfach und unvergänglich ist, wie die Geister, deren Einfachheit keine Auflösung zuläßt, ist eine Alles in ihrer Weise in sich befassende und aus sich entwickelnde, sich in Alles und Alles in sich überbildende einheitliche Kraft, das Bild der unendlichen, göttlichen, alle Dinge in sich beschließenden Einheit.[3]) Wie daher der göttliche Geist, als das Urbild unseres Geistes, die allgemeine Einheit (universitas) der Wahrheit der Dinge ist, so ist unser Geist die allgemeine Einheit der Verähnlichung derselben, d. h. der Begriffe; und wie das Denken Gottes die Dinge erzeugt, so das unsrige die Begriffe. Ist daher Alles im Geiste Gottes als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit, so ist Alles im unsrigen, wie im Bilde und in der Aehnlichkeit der Wahrheit d. h. auf begriffliche Weise, und unsere Seele besitzt daher das Vermögen, sich allen Entfaltungen des göttlichen Geistes zu verähnlichen (assimilare) und so die Aehnlichkeit derselben als ihre eigene Welt zu entfalten, Punkt, Linie, Fläche, Körper, Zahlen u. s. w. bildend, ohne daß ihr hierzu etwas Anderes anerschaffen zu sein brauchte, als ein Urtheil oder eine Urtheilskraft, vermöge welcher sie sich über ihre Schlüsse Re-

---

[1]) De ludo globi II. De conjecturis I. 6.

[2]) Excit. I. ex sermone: in principio erat verbum. De docta ignorantia III. 3. De venatione sapientiae 32 u. s. w.

[3]) Dies und alles Folgende aus dem 3. Buche Idiotae, de mente.

chenschaft ablegt, und der geistige Blick, der auf das Seiende, als auf den natürlichen Gegenstand des Geistes, gerichtet ist. Denn unstreitig ist jedes Ding seiner Natur nach früher da, als es für uns erkennbar ist; und weil das Sein unserm Erkennen vorangeht, so vermögen wir dasselbe durch keine Art der Erkenntniß zu erreichen. Was wir daher erreichen, bezeichnet bloß diese Seinsweise, und ist daher nicht das Ding selbst, sondern Aehnlichkeit und Zeichen desselben. Von der Seinsweise gibt es daher keine eigentliche Wissenschaft, wiewohl wir mit aller Gewißheit sehen, daß es eine solche Seinsweise gibt; und so ist der geistige Blick unserer Seele auf das gerichtet, was aller Erkenntniß vorhergeht.[1]) Damit aber unsere Seele ihr Vermögen verwirklichen und zur Erkenntniß der Dinge fortschreiten könne, bedarf sie der Anregung durch die äußeren, sinnlichen Dinge; eine Anregung, die nicht stattfinden könnte, ohne den Körper, mit dem sie verbunden ist. Und so hat also einerseits Aristoteles Recht zu behaupten, daß der Seele keine Begriffe anerschaffen seien, während andererseits auch Plato nicht im mindesten irrte, wenn er unter seinen anerschaffenen Begriffen jene Urtheilskraft und jenen geistigen Blick verstand.

Wie aber die Seele, als einheitliche Kraft, das Bild Gottes ist, so spiegelt sie auch in sich die göttliche Dreiheit in der Einheit der Substanz ab, und weil in ihr das Werdenkönnen das Wirkenkönnen und deren Band, das Verähnlichtwerdenkönnen (posse assimilari), das Verähnlichenkönnen und ihre Vereinigung sind, so vermag sie nicht anders, als durch diese Dreiheit in der Einheit irgend Etwas zu erkennen. Indem sie sich nämlich in Bewegung setzt, um eine Erkenntniß zu erlangen, schickt sie Etwas in Aehnlichkeit des Werdenkönnens oder der Materie voraus, eine Allgemeinheit, ein Unbestimmtes, eine Gattung; sodann verbindet sie damit Etwas in Aehnlichkeit des Wirkenkönnens oder der Form, indem sie die Unterschiede und näheren Bestimmungen hineinträgt; endlich erkennt sie das

[1]) Compendium 1.

Ganze in Aehnlichkeit des aus beiden Zusammengesetzten, wodurch sie die Arten und Einzeldinge bildet. Und diese drei, die Materie, die Form (oder vielmehr die Aehnlichkeit der Materie und die Aehnlichkeit der Form) und das, was in Weise des aus beiden Zusammengesetzten gefaßt ist, sind nur ein und derselbe Begriff.

Der Mensch ist daher in seiner Weise das Maß aller Dinge, und darum muß auch seine Seele eine den vier allgemeinen Weisen des Seins entsprechende vierfache Erkenntnißweise in sich haben. Der untersten Seinsweise nun, der sinnlichen, körperlichen, entspricht der Sinn und die sinnliche Wahrnehmung; der höheren, worin die Form in die Möglichkeit eingewirkt ist, die Einbildungskraft, welche die Bilder der wirklich daseienden Dinge im Unterschiede auffaßt; der dritten, der eingeschränkten Nothwendigkeit, der Verstand, welcher die Formen an sich und losgelöst von den Dingen betrachtet; der höchsten, der absoluten Nothwendigkeit, die Vernunft, worin die Seele, sich zu ihrer Einheit und Einfachheit, in der sie alles Andere in sich beschließt, erhebend, zugleich über sich hinausschaut und sich als das Bild der Gottheit erkennt, die als das Urbild in ihr wiederglänzt und das sie erleuchtende ewige Licht ist. [1]) Bei den beiden ersten Erkenntnißweisen bedient sich die Seele körperlicher Werkzeuge; die beiden letzten übt sie ohne den Körper in sich selbst aus. Die beiden mittleren lassen sich als zwei Seiten Einer Thätigkeit, des Verstandes, betrachten, als den einbildenden und unterscheidenden oder erfassenden Verstand, und so kann Alles in der Seele auf Sinn, Verstand und Vernunft (sensus, ratio, intellectus) zurückgeführt werden, welche drei jedoch nur verschiedene Weisen der Seele, die Wahrheit zu erfassen, sind, in der Einheit ihrer Substanz. [2])

---

[1]) Vergl. Excit. V. ex serm. et verbum caro factum est.

[2]) Vergl. De conjecturis II. 16. De ludo globi I. Die Lehre Cusa's von der Seele ist einer der ausgeführtesten und merkwürdigsten Theile seiner Philosophie. Wir werden sie etwas näher noch bei der Erkenntnißlehre kennen lernen.

Weil nun Alles in der Schöpfung dem Grade nach verschieden, und in keinem der Gegensätze der andere vollkommen aufgehoben sein kann, so daß der Geist in gewisser Weise bis hinab in die körperliche Materie, und die Materie in gewisser Weise bis hinauf in den Geist dringt: so sind die drei Reiche des Weltalls durch die verschiedensten Stufen und Uebergänge mit einander vermittelt, die sich, dem Grundgesetze der Dreiheit in der Einheit, und der Einheit in der Dreiheit gemäß, wie dasselbe in dem Geschaffenen durch die Vierzahl getragen wird, nicht bloß in der körperlichen Welt und im Menschen, sondern auch in den geistigen Naturen, den Engeln, ausbreiten und aneinanderreihen, und zwar so, daß die niedern Stufen jedesmal in den höheren auf eine höhere Weise enthalten, und die höheren in den niedern auf niedere Weise eingeschränkt sind. Daher die Vertheilung der Engel in Ordnungen und Chöre, deren einzelne Glieder wieder alle unter einander verschieden sind, und es wiederholt sich in jedem Reiche der Schöpfung auf besondere Weise die dreifache Einschränkung des Allgemeinen im Einzelnen, wie sie im Weltall überhaupt herrscht. [1])

Wollen wir daher Sein, Leben und Erkennen oder das Körperliche, Seelische und Geistige als die allgemeinsten Daseinsstufen der Wesen im Weltall und den drei Seinsweisen, auf welche dieses eingeschränkt ist, entsprechend betrachten (weshalb denn auch auf der Stufe des Lebens und der Seele, weil sie die beiden andern vermittelt, sich die geistige Natur mit der körperlichen im Menschen verbindet): so gliedert sich zunächst jede dieser Stufen, je nachdem die Wesen sich der niedern oder höheren Grenze nähern, in drei andere aus, welche ihr jedesmaliges Ziel in der darauf folgenden höheren vierten haben, und selbst wieder in je drei Unterordnungen auseinandertreten u. s. w. [2]). Die erkennende Natur aber schließt das Leben und Sein in sich, und zwar so, daß für sie das Erkennen

---

[1]) De conjecturis und de ludo globi passim. Vergl. in Bezug auf die Engel insbesondere das 2. Buch der letzteren Schrift.

[2]) De conjecturis I. 11, 15. II. 14. De concordantia Catholica I. 2. u. s. w.

Leben und Sein ist; die lebende lebt und ist, und für sie ist das Leben Erkennen und Sein; für die bloß daseiende endlich ist das bloße Sein Erkennen und Leben [1]). Und so steigt das All von dem äußersten untersten Ende der Möglichkeit des Seins, der unbestimmt schwankenden Materie im Chaos, durch die elementative Natur und die Mineralien zum Leben in der vegetativen Natur, von dieser durch die empfindende und einbildende zum Erkennen in der vernünftigen Natur, und von dieser durch die geistige und rein erkennbare Natur, bis zu Gott hinauf [2]). Als Uebergang von der körperlichen Welt zur geistigen im Allgemeinen läßt sich das Licht betrachten, welches durch seine Einfachheit alles übrige Körperliche übertrifft und gewissermaßen das einfache Sein der körperlichen Welt ist [3]). Die Erkenntnißlehre wird diese Anordnung und Stufenleiter des Alls unserm Verständnisse näher bringen; die Weise aber, wie die Vermittelungen und Uebergänge Statt finden, wird sich sogleich herausstellen.

Aus dem über die Verschiedenheit und das Ineinander von Möglichkeit, Form und Bewegung Gesagten folgt nämlich zunächst, daß, da das Viele, worauf das All in der Wirklichkeit eingeschränkt ist, schlechterdings nicht in vollkommener Gleichheit da sein kann, Alles nothwendig von einander unterschieden sein müsse, entweder der Gattung, der Art und der Zahl, oder der Art und Zahl, oder der Gattung und Zahl nach, damit Jegliches in seiner eigenen Zahl, in seinem eigenen Gewicht und Maße da sei. Alles ist daher von einander in Graden getrennt, damit Keines mit dem Andern zusammenfalle. Es kann daher auch kein Eingeschränktes den Grad der Einschränkung eines Andern genau theilen, sondern Jegliches muß jegliches Andere übertreffen oder von ihm übertroffen werden. Es liegt daher alles Eingeschränkte zwischen dem Größten und Kleinsten der Art in der Mitte, daß es über jeden gegebenen

---

[1]) De venat. sap. 31.
[2]) De ludo globi II.
[3]) De quaerendo Deum.

Grad der Einschränkung hinaus einen größeren oder kleineren geben kann, ohne daß jedoch damit zu einem der Thatnach Unendlichen gelangt werden könnte; denn die Unendlichkeit der Grade ist unmöglich, da behaupten, daß es in der Wirklichkeit unendliche Grade gebe, so viel heißt, als behaupten, daß es keinen gebe, wie wir dies früher bei der Zahl gesehen. In den eingeschränkten Dingen ist daher weder zu einem schlechthin Größten noch zu einem schlechthin Kleinsten zu gelangen, und wie die göttliche Natur, als die schlechthin Größte, nicht vermindert werden kann, so daß sie in eine endliche und eingeschränkte überginge, so kann die eingeschränkte nicht der Art in der Einschränkung vermehrt oder vermindert werden, daß sie in die schlechthin unendliche überginge. Es ist daher sowohl die Theilbarkeit der Größen als die Vervielfältigung in's Unendliche eine nur im Gedanken mögliche: in der Wirklichkeit muß es sowohl ein der That nach, seiner Kleinheit wegen Untheilbares, als in der Menge eine bestimmte Zahl geben, mag dieselbe uns auch unbekannt sein [1]). Das der That nach Untheilbare ist der Atom, das der That nach nicht zu vergrößernde das All. Da mithin jedes Eingeschränkte mehr oder weniger eingeschränkt sein könnte, so erreicht es weder die Gränze (terminus) des Alls, noch der Gattung, noch der Art; denn die erste allgemeine Einschränkung des Alls ist die durch die Mehrheit der Gattungen, welche sich nothwendig dem Grade nach von einander unterscheiden; die Gattungen aber sind nur auf eingeschränkte Weise in den Arten, und die Arten nur in den Einzeldingen (individuum), die allein wirklich sind, da. Wie es daher, der Natur der eingeschränkten Dinge gemäß, kein Einzelding anders, als innerhalb der Gränze seiner Art geben kann, so vermag auch kein Einzelding die Gränze der Gattung und des Alls zu erreichen. Denn unter mehren Einzeldingen derselben Art muß es eine Verschiedenheit der Grade der Vollkommenheit geben, und darum wird keines in einer gegebenen Art ein schlechthin vollkommenes sein, worüber hinaus es kein vollkommeneres geben könnte, noch auch ein so unvoll-

[1]) Idiotae III. de mente, 9.

kommenes, daß ein unvollkommeneres unmöglich wäre; keines erreicht also die Gränze der Art. Und so gibt es nur Eine Gränze der Arten, Gattungen und des Alls, welche der Mittelpunkt, der Umkreis und die Verbindung von Allem ist, Gott; und das All erschöpft keineswegs die unendliche, schlechthin größte Macht Gottes, so daß es ein einfach Größtes wäre, welches dieselbe begränzte. Es erreicht daher das All nicht die Gränze der absoluten Größe, noch erreichen die Gattungen die Gränze des Alls, noch die Arten die Gränze der Gattungen, noch die Einzeldinge die Gränze der Arten, damit Alles das sei, was es ist, auf die bestmögliche Weise innerhalb des Größten und Kleinsten, und Gott der Anfang, die Mitte und das Ziel des Alls und des Einzelnen, damit Alles, ob es hinauf oder hinabsteige, oder nach der Mitte strebe, sich Gott nähere. Diese Verknüpfung aber von Allem durch Gott selbst hat deßwegen Statt, damit Alles, wiewohl es von einander verschieden, zugleich auch verbunden sei. Darum ist unter den Gattungen, welche das Eine All einschränken, die Verbindung der niederen mit der höhern eine solche, daß beide in einer Mitte zusammenfallen, und zwischen den verschiedenen Arten besteht eine solche Ordnung der Vereinigung, daß die höchste Art einer Gattung mit der untersten der unmittelbar höheren zusammenfällt, damit alle ein ununterbrochenes, vollkommenes All bilden. Jede Verbindung aber ist eine den Graden nach verschiedene, und zu einer größten ist nicht zu gelangen, weil diese Gott ist. Die verschiedenen Arten einer niedern und höhern Gattung sind daher nicht in einem Untheilbaren, welches keines Mehr oder Minder empfänglich wäre, verbunden: sondern sie begegnen sich in einer dritten Art, deren einzelne Glieder dem Grade nach von einander verschieden sind, damit keines an beiden, als aus ihnen zusammengesetzt, in gleicher Weise Theil habe, sondern jedes schränkt die Eine Natur der eignen Art in seinem Grade ein, und scheint in Bezug auf das andere aus einer niedern und höhern zusammengesetzt, wiewohl es auch dieses nicht auf gleiche Weise aus beiden ist, da Nichts genau aus gleichen zusammengesetzt sein kann, sondern in der Mitte, welche zwischen die Arten fällt, die eine über die andere, als höhere oder niedere näm-

lich, nothwendig vorherrscht. Es steigt daher keine Art so tief herab, daß sie die kleinste einer Gattung wäre; sondern bevor sie zum Kleinsten gelangt, schlägt sie in eine andere über. So geht in der Gattung der Thierheit die menschliche Art, indem sie eine höhere Stufe des Sinnlichen anstrebt, eine Verbindung mit der geistigen Natur ein, wiewohl die untere Seite, nämlich die thierische vorherrscht, und so läßt sich auch das Ueberschlagen der Gegensätze in einander in der Natur einsehen. Da nämlich der Grund der Gegensätze, als das Kleinste in ihnen (wie denn das Kleinste überall der Grund und Anfang ist, so die Einheit der Grund der Zahl, das kleinste Gewicht der Grund des Wägens, das kleinste Maß der Grund des Messens u. s. w., denn das Einfache geht dem Zusammengesetzten voran und kann nicht durch dasselbe erreicht werden[1]) und da der Grund, weil er Nichts von dem Begründeten ist, ein Untheilbares sein muß, weswegen die Gegensätze auch derselben Gattung angehören, da mithin in dem einen Gegensatze der Grund des andern enthalten, in dem All aber zu dem schlechthin Untheilbaren nicht gelangt werden kann: so schlägt der eine Gegensatz, bevor er zu seinem Grunde, dem Kleinsten, Untheilbaren gelangt, in sein Gegentheil über, und so ist die Erzeugung des Einen die Auflösung des Andern; die Umwandlungen sind kreisförmige, und die Unterlage beider Gegensätze ist eine gemeinschaftliche. Betrachten wir z. B. zugleich in der größten und kleinsten Wärme den Grund der Wärme: so ist offenbar, daß derselbe durch keine Theilung der Wärme getheilt werden könne, sondern von der Wärme getrennt sei. Denn da das durch den Grund der Wärme Begründete das Warme ist, so kann nicht das Warme der (erste) Grund der Wärme sein. Das aber, was derselben Gattung mit dem Warmen, und nicht warm ist, ist das Kalte, und so mit allen andern Gegensätzen[2]). Es verhält sich daher mit den Arten, wie mit der in einer gewissen Ordnung fortschreitenden Zahl, welche nothwendig endlich ist, damit Ordnung, Harmonie und Verhältniß in der Ver-

[1]) Idiotae I.

[2]) De Beryllo, 27.

schiedenheit da sei; und deßhalb muß es nothwendig eine unterste Art der untersten Gattung, über welche hinaus keine größere und höhere wirklich ist, geben, wiewohl über sie hinaus eine kleinere und größere möglich ist. So ist also Nichts im Weltall, was sich nicht einer besondern Eigenthümlichkeit, die in keinem andern wiederzufinden ist, erfreute, und in keinem Einzeldinge stimmen die es dazu machenden Gründe (principia individuantia) in gleich harmonischem Verhältnisse, wie in einem andern, überein, damit Jegliches durch sich selbst Eines sei und vollkommen in seiner Weise [1]).

Sind also Vermögen, Wirklichkeit und Bewegung in Allem den verschiedensten Graden nach dergestalt verschieden, daß keine zwei Dinge im All' sich in Allem einfach gleich sein können: so folgt hieraus, daß diese Welt, oder diese sinnliche Erde, oder die Luft oder irgend ein anderes, bei Betrachtung der verschiedenen Bewegungen, unmöglich Etwas zum festen und unbeweglichen Mittelpunkte haben könne; denn in der Bewegung kann zu dem schlechthin Kleinsten, nämlich einer festen Mitte, nicht gelangt werden, weil das Kleinste nothwendig mit dem Größten zusammenfallen muß. Die Mitte der Welt also würde mit ihrem Umkreise zusammenfallen, und darum hat die Welt keinen Umkreis; denn hätte sie einen Mittelpunkt, so würde sie auch einen Umkreis haben, und so hätte die Welt innerhalb ihrer selbst ihren Anfang und ihr Ende, und wäre durch ein anderes begränzt, und außerhalb der Welt gäbe es ein Anderes und einen Ort, was Alles nicht sein kann. Da also die Welt unmöglich zwischen einem körperlichen Mittelpunkte und Umkreise eingeschlossen sein kann, sondern Gott zu ihrer Mitte und ihrem Umkreise hat: so kann sie, wiewohl sie nicht unendlich ist, doch nicht als endliche begriffen werden, weil sie keine sie einschließenden Gränzen hat. Es kann daher die Erde, weil sie nicht Mittelpunkt zu sein vermag, auch nicht aller Bewegung entbehren, sondern sie bewegt sich, wie die andern Sterne; und ebenso wenig als sie die Mitte der Welt ist, ist die Sphäre

[1]) Dies und alles Obige, de docta ignor. III. 1.

der Fixsterne, oder eine andere, deren Umkreis, wiewohl, wenn wir die Erde mit dem Himmel vergleichen, die Erde der Mitte, der Himmel dem Umkreise näher scheint. Die Erde ist daher auch nicht der Mittelpunkt weder der achten noch einer andern Sphäre, und es ist der Mittelpunkt der Welt ebensowenig innerhalb als außerhalb derselben; noch auch hat sie einen eigentlichen Mittelpunkt, da sie weder eine vollkommene Kugel, noch ein Kreis sein kann. Gott ist daher allein die Mitte der Welt, der Erde, aller Sphären und Alles dessen, was in der Welt, wie Er auch zugleich der unendliche Umkreis von Allem ist. Es gibt daher am Himmel auch keine unbeweglichen und festen Pole, sondern jeder Theil des Himmels ist nothwendig in Bewegung, wiewohl auf ungleiche Weise in Bezug auf die durch die Bewegung der Gestirne beschriebenen Kreise. Darum, wie einige Sterne den größten Kreis zu beschreiben scheinen, so scheinen andere den kleinsten zu beschreiben, aber wir finden nicht Einen, der gar keinen beschriebe. Weil es nun keinen festen Pol in der Sphäre, und darum auch keine gleichmäßig von den Polen entfernte Mitte geben kann, so beschreibt eigentlich kein Stern weder den größten, noch den kleinsten Kreis, sondern die Pole der Sphären fallen mit dem Mittelpunkte zusammen, damit der Mittelpunkt nichts anderes sei, als der Pol, nämlich Gott. Aus Allem dem geht hervor, daß die Erde sich bewege, und mag sie auch in Bezug auf die andern Sterne dem Pole der Mitte näher, und einen kleineren Kreis zu beschreiben scheinen, so bewegt sie sich doch und beschreibt in der Bewegung nicht den kleinsten Kreis [1]). Desgleichen kann weder

[1]) Da sich in den gedruckten Schriften Cusa's keine näheren Angaben über die Bewegung der Erde finden, und mitunter wohl behauptet worden ist, daß er die Bewegung der Erde um die Sonne gelehrt, so dürfte die Veröffentlichung eines Bruchstückes, welches ich im Jahre 1843 in der Bibliothek des Hospitals zu Cues gefunden habe, und welches über die Ansichten des Cardinals hinreichende Aufschlüsse enthält, nicht ohne wissenschaftliches Interesse sein. Es ist dies Bruchstück von Cusa's eigner Hand (wie sich aus der Vergleichung mit andern seiner Handschriften ergibt) auf das letzte Pergamentblatt eines von ihm im J. 1444 in Nürnberg erstandenen astronomischen Werkes ge-

die Sonne, noch der Mond, noch die Erde, noch eine andere Sphäre, (mag es uns auch anders scheinen) einen wahren Kreis in der Bewegung beschreiben, da sie sich nicht um einen festen Mittelpunkt bewegen; noch kann es einen wahren Kreis im All geben, oder ein Gestirn sich je auf genau gleiche Weise zu einer Zeit, wie zur andern bewegen, oder einen genau sich ähnlichen Kreis beschreiben. Wollen wir

---

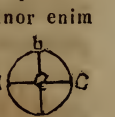
schrieben, und enthält Bemerkungen über die Bewegungen des Himmels. Aus denselben geht hervor, daß Cusa eine Bewegung der Erde, wie aller übrigen Gestirne, um die immerfort wechselnden Pole der Welt annahm, und zwar so, daß die Sonne sich um diese Pole beinahe noch einmal so schnell, als die Erde, bewegt, die sogenannte achte Sphäre doppelt so schnell. Er scheint also, wie auch in der Schrift: De venatione sapientiae c. 28, angedeutet ist, der Erde eine centralere Stellung in der Welt angewiesen zu haben. Das Merkwürdigste in dem aufgefundenen Bruchstücke ist wohl die Lehre von einer doppelten Bewegung der Erde um sich selbst, einmal um ihre Achse, sodann um zwei im Aequator angenommene Pole, so daß sich, wenn man die Bewegung der Erde um die Pole der Welt hinzunimmt, eine dreifache Bewegung der Erde, wie eine solche später auch Kopernikus vorgetragen, ergibt. Ich lasse nun hier das Bruchstück folgen, mich aller Bemerkungen über die astronomischen Einzelnheiten enthaltend.

Consideravi quod non est possibile, quod aliquis motus sit praecise circularis; unde nulla stella describit circulum praecisum ab ortu ad ortum. Necesse est igitur nullum punctum fixum in octava sphaera esse polum; sed variabitur continue, ita quod semper alius et alius punctus instabiliter erit in loco poli. Recedunt igitur et appropinquant stellae a polo ad polum motu continuo. 2. Consideravi, quod terra ista non potest esse fixa, sed movetur, ut aliae stellae. Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel in die et nocte, sed octava sphaera bis, et sol parum minus quam bis in die et nocte. Item consideravi, quomodo alii poli debent imaginari aeque distantes a polis mundi in aequatore, et super illis revolvitur octava sphaera in die et nocte parum minus quam semel, et solare corpus distat ab uno polorum illorum quasi per quartam partem quadrantis, scilicet per gradus 23 vel prope; et per circumvolutionem mundi etiam circumvolvitur sphaera solis semel in die et nocte parum minus, hoc est per $^1/_{364}$ sui circuli, ita quod in anno per motum diei unius est retardatio, et ex illa

daher noch etwas mehr von der Bewegung des Weltalls einsehen, so müssen wir die Mitte mit den Polen zusammenfassen, uns so viel, wie möglich, mit der Einbildungskraft helfend. Denn wenn sich Jemand auf der Erde und unter dem Nordpole befände, und ein Anderer in dem Nordpole selbst, so würde, wie dem auf der Erde Befindlichen der Pol im Zenith zu sein scheinen würde, dem

---

retardatione oritur Zodiacus. Punctus autem in octava sphaera, qui in loco poli mundi motus ab oriente in occasum visus est, continue parum remanet retro polum, ita quod quum polus videtur circulum complevisse, punctus ille nondum circulum complevit, sed remanet a retro, tantum in proportione ad circulum suum in centum annis, vel quasi, quantum sol remanet retro in die uno. Et sicut punctus unus sphaerae solis semper remanet sub uno et eodem puncto octavae, qui sub polo motus revolutionis ab occidente fixe persistit, ita punctus unus sphaerae terrae et solis remanet cum polo mundi fixe. Imaginor enim me esse in medio mundi sub aequinoctiali; sit terra



a b c d, et in hoc a c, b d arcus terrae et pone e in puncto sectionis; dico terram super polis a c fixis in terra moveri, et similiter super polo e et opposito ei, simul et semel; nam super a c movetur de oriente in occidens, et super e et ei opposito movetur in horizonte de occidente in oriens; ita quod quum a pervenit in b, tunc c pervenit in d, et ita consequenter. Octava sphaera eodem modo movetur, sed in duplo velocius super polis suis a,c quam e et opposito, sic, quod cum polus ejus a pervenit ad b, tunc b est in a, et quum pervenit ad c, tunc b pervenit ad primum locum scilicet b; et quum in d, tunc b in a, et quum in a, tunc b in b. Et scias, quod polus octavae sphaerae a et oppositus ei sunt fixi cum polis ejusdem terrae, sed mobiles in ordinem ad stellas fixas, puta quod si aliqua stella jam foret in a polo, illa in revolutione remanebit retro, ita quod a polus fixus in terra eam derelinquit retro et alia succedit in ejus locum, ita quod omnes stellae, quae sunt in horizonte in medio mundi sole existente in ariete aut libra in ortu diei successive polo fixo in terra conjungentur in anno magno; sic quod stella, quae distat per $^1/_{360}$ circuli ad orientem ab ea, quae modo est in polo, circa centesimum annum succedit.

im Pole Befindlichen die Mitte im Zenith zu sein scheinen, und wie unsre Gegenfüßler, so gut wie wir, den Himmel über sich haben, so würde den in beiden Polen Befindlichen die Erde im Zenith zu sein scheinen, und wo irgend Einer sich befinden mag, da glaubt er im Mittelpunkte zu sein; und so erscheint die Welt, ihre Bewegung und ihre Gestalt gleichsam wie Rad in Rad, und Sphäre in Sphäre, nirgends einen Mittelpunkt oder einen Umkreis habend [1]).

Wir nehmen aber die Bewegung der Erde nicht wahr, weil wir überhaupt die Bewegung nicht anders, als im Vergleiche zu einem festen Punkte wahrnehmen. Denn wenn Jemand nicht wüßte, daß das Wasser fließt, und sähe die Ufer nicht, wie sollte er, wenn er sich in einem Schiffe mitten auf dem Wasser befände, die Bewegung des Schiffes wahrnehmen? Da es nun Jedem, möge er sich auf der Erde, oder auf der Sonne, oder auf einem andern Sterne befinden, scheint, als ob er in einem gleichsam unbeweglichen Mittelpunkte sei, und als ob Alles Andere sich bewege: so wird er je nach seinem Standpunkte immer andere Pole festsetzen, und so hat die Welt gleichsam überall ihre Mitte und nirgends ihren Umkreis, denn Umkreis und Mitte ist Gott, der überall und nirgends ist. Auch ist die Erde keine Kugel, wiewohl sie die Kugelgestalt anstrebt; denn die Gestalt der Welt ist eingeschränkt in ihren Theilen, so gut wie die Bewegung, und da die vollkommenste Bewegung die in sich selbst zurückkehrende Kreisbewegung ist, so ist die vollkommnere Bewegung eine kreisförmige und die vollkommnere körperliche Gestalt eine kugelförmige. Jede Bewegung des Theiles ist daher der Vollkommenheit wegen auf das Ganze gerichtet, und es strebt das Schwere nach der Erde, das Leichte in die Höhe, die Luft zur Luft, das Feuer zum Feuer, und die Bewegung des Ganzen nähert sich, so viel sie vermag, der Kreisbewegung, und jede Gestalt der Kugelgestalt, wie wir dies bei den Theilen der Thiere, bei den Bäumen und am Himmel beobachten. Wie daher eine Bewegung kreisförmiger und vollkommener, als die andere, ist, so sind auch die Gestalten verschieden. Die

[1]) De docta ignorantia II. 11.

Gestalt der Erde ist daher eine kugelförmige und ihre Bewegung eine kreisförmige, die jedoch vollkommener sein könnte. Auch kann die Erde kein solcher Theil der Welt sein, der zu dieser in einem eigentlichen Maßverhältnisse stände; denn da die Welt weder Größtes noch Kleinstes hat, so hat sie auch weder Mitte, noch Theile, von denen sich sagen ließe, die wievielsten sie seien. Ebenso hat die Erde, so gut, wie die Sonne und die übrigen Gestirne ihre Elemente haben, und sich nur durch die verschiedene Mischung derselben und das Vorwiegen des einen über das andere unterscheiden, ihr eignes Licht, ihre eigne Wärme, ihren eignen Einfluß (influentia) verschieden von dem aller andern Sterne. Denn wenn sich Jemand in der Sonne befände, so würde ihm diese Klarheit nicht erscheinen, die wir sehen. Beobachtet man nämlich den Körper der Sonne, so hat dieselbe in der Mitte einen erdhaften Kern und um denselben einen Lichtkreis, der ihn wie eine feurige Hülle umgibt, und zwischen beiden wie eine wasserartige Wolke und klarere Luft, in ähnlicher Weise, wie die Erde ihre Elemente hat [1]). Befände sich daher Jemand außerhalb des

[1]) In einem Vortrage, welchen Herr Arago im Sommer 1845 in der Sternwarte zu Paris hielt, suchte er in einer überaus geistreichen und scharfsinnigen Weise auszuführen, wie aus der Beobachtung der Sonnenflecken, des Halbschattens und des Lichtkreises der Sonne, mit Hülfe der aus der Physik, namentlich von der Polarisation des Lichtes hergenommenen Beweise, hervorgehe, daß dieser Himmelskörper aus einem schwarzen, erdhaften Kerne bestehe, um den zunächst eine Atmosphäre lagere, und dann eine gasartige oder feurige Hülle gezogen sei, die uns Licht und Wärme spende. So hat also der Scharfblick Cusa's der neuesten Wissenschaft in ihren Ergebnissen vorgegriffen, obgleich auf seine Ansichten Entdeckungen eingewirkt haben mögen, die erst Späteren zugeschrieben zu werden pflegen. Denn es scheint mir schlechterdings unmöglich, daß ohne eine ziemlich genaue Beobachtung der Sonnenflecken, sowohl der dunkeln Stellen in denselben, als des Halbschattens, Cusa sich an dem angeführten Orte auf die Erfahrung hätte berufen können, wie er dies auch noch an einem andern Orte (Excit. VII. ex sermone: dixi quomodo) thut, wo es heißt: in sole *considerari* potest *natura corporalis*, et illa de se non est magnae virtutis, et non potest virtutem suam aliis corporibus communicare, quia *non est radiosa*. Est alia *natura lucida* illi

Feuerkreises, so würde die Erde im Umfange ihrer Region vermittelst des Feuers, als ein leuchtender Stern erscheinen, wie uns, die wir uns im Umkreise der Sonnenregion befinden, die Sonne überaus leuchtend erscheint, der Mond aber nicht so leuchtend, weil wir vielleicht seinen centralen Theilen näher stehen. Darum nehmen wir an ihm nur das reflectirte Licht der Sonne wahr, wiewohl er sein eigenes Licht hat, welches denen, die sich an den äußersten Enden seines Umkreises befinden, erscheint. Und eben deßhalb wird uns auch nicht die Wärme des Mondes, wie die der Sonne, mitgetheilt, wiewohl er sicherlich durch seine Bewegung Wärme bewirkt, aber mehr in seinem Umkreise, wo die Bewegung am größten. Die Erde scheint also zwischen der Region der Sonne und des Mondes gelegen zu sein, und nimmt vermittelst ihrer an dem Einflusse der andern Sterne, außerhalb deren Region sie sich befindet, Theil, wie sich denn jeglicher Stern von jeglichem dem Lichte, der Natur und dem Einflusse nach unterscheidet und jeder dem andern Licht und Einfluß mittheilt, nicht aus Absicht, sondern kraft seiner Natur.

So hat also Gott Alles dergestalt geschaffen, daß Jegliches, indem es sein besonderes Sein als ein göttliches Geschenk zu wahren strebt, dies in Gemeinschaft mit den andern thue, wie der Fuß nicht allein sich, sondern der Hand, dem Auge, dem ganzen Menschen dient, so auch das Auge u. s. w. In gleicher Weise verhält es sich mit den Theilen der Welt, die man mit Plato als ein Thier betrachten mag, dessen Seele, jedoch ohne alle Vermischung, Gott ist. Mag daher auch die Erde die Einflüsse von Sonne und Mond und, vermittelst ihrer, der übrigen Sterne aufnehmen, so theilt sie denselben doch auch ihren Einfluß mit. Und wenn in dieser Dreiheit die Erde sich wie die Möglichkeit, die Sonne in Bezug auf sie sich wie die bildende Seele und formende Geistigkeit, und der Mond sich wie das vermittelnde Band verhält, so daß diese Sterne ihre Einflüsse gegenseitig

unita, ita quod sol ex unione utriusque naturae habet virtutem, quae sufficit huic sensibili mundo ad vitam innovandam in vegetabilibus, et animalibus, elementis et mineralibus per suam influentiam radiosam.

mit einander verbinden und den andern mittheilen: so ist offenbar, daß die Wechselbeziehung des Einflusses eine solche ist, daß der eine nicht ohne den andern sein kann, und es wird derselbe daher in jedem ein einiger und dreiheitlicher sein, je nach dem Grade verschieden.

Nicht minder ist anzunehmen, daß, da so viele Räume des Himmels unmöglich leer stehen können, jeder Stern, so gut wie die Erde, seine Bewohner habe, verschieden vielleicht je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Natur des Sternes, damit es gleichsam so viele besondere Welttheile des Einen Weltalls gebe, als es Sterne gibt, deren Zahl unermeßlich, und damit die Eine allgemeine Welt dreifach eingeschränkt sei in so vielen besonderen, daß nur Der ihre Zahl weiß, der Alles in der Zahl geschaffen.

Was aber die Auflösung der Dinge betrifft, so können wir, da die Welt allgemein und alle besondern Sterne in einem Verhältnisse gegenseitigen Einflusses stehen, schlechterdings nicht annehmen, daß irgend Etwas ganz und gar untergehe, sondern nur einer gewissen Seinsweise nach, so daß nur die Weise des So oder Soseins untergeht, und für den Tod kein Raum bleibt; denn der Tod scheint nichts Anderes zu sein, als die Auflösung des Zusammengesetzten in die Theile, woraus es zusammengesetzt ist; und wie Gott Alles für sich geschaffen, so will er auch nicht, daß irgend Etwas von dem, was er gemacht, untergehe. [1])

Betrachten wir nun die wunderbare Wissenschaft, welche Gott in seinem Kunstwerke, der Schöpfung, niedergelegt, und welche vor Allem in der Anordnung der Elemente hervortritt, so vermögen wir nur zu staunen und zu bewundern. Denn Arithmetik und Geometrie, Musik und Astronomie hat er darin verwendet. Durch die Arithmetik, die Wissenschaft der Zahl, hat er sie aneinander gereiht; durch die Geometrie, die Wissenschaft des Maaßes, ihnen Gestalt gegeben, um Festigkeit, Dauer und Beweglichkeit je nach ihren Beschaffenheiten zu gewinnen; durch die Musik hat er ihre Verhältnisse dergestalt abgewogen, daß kein

[1]) De docta ignorantia II. 12.

Element in das andere rein auflösbar ist, und mag auch ein Theil des einen in das andere aufgelöst werden können, so kann doch nie z. B. die ganze Luft, welche mit dem Wasser vermischt ist, in Wasser übergehen, und immer bleibt die Vermischung und Verbindung dergestalt bestehen, daß Eines nothwendig in dem andern enthalten. Darum lösen sich die Theile der Elemente wechselseitig auf, und wenn dies mit Weile geschieht, so geht aus der Eintracht derselben ein Erzeugniß hervor, welches so lange dauert, als die Eintracht der Elemente selbst; wird diese zerrissen, so löst sich auch das Erzeugte auf. Zum Feuer aber verhält sich die Erde, gleichsam wie die Welt zu Gott, da das Feuer in Bezug auf die Erde viele Aehnlichkeiten mit Gott hat, denn seine Macht ist endlos, und es wirkt, durchdringt, erleuchtet, unterscheidet und bildet Alles in der Erde, so daß in Allem, was die Erde gebiert, gleichsam nur andere und andere Wirksamkeiten des Feuers zu schauen. Doch ist das Feuer mit den Dingen selbst vermischt, und hat ohne sie kein Sein, wie auch die irdischen Dinge kein solches haben ohne das Feuer. Gottes Sein aber ist ein schlechthin losgelöstes (absolutus.) Durch die Astronomie endlich hat Gott die Sphären, Sterne und Gegenden der Gestirne (regiones astrorum) so geschaffen, daß mit der Verschiedenheit aller unter einander auch die Uebereinstimmung aller da sei, indem er die Größen der Sterne, ihre Lage und ihre Bewegung in der Einen Welt abwog, und ihre Entfernungen dergestalt ordnete, daß, wäre nicht jegliche Gegend so, wie sie ist, weder sie selbst, noch ihre Lage und Ordnung, noch das Weltall sein könnte, allen Sternen ein verschiedenes Licht, verschiedenen Einfluß, verschiedene Gestalt, Farbe und Wärme, welche das Licht begleitet, ertheilend, und das Verhältniß der Theile gegeneinander so feststellend, daß in jeglichem die Theile sich zum Ganzen hinbewegen, das Schwere hinab zur Mitte, das Leichte in die Höhe von der Mitte aus, Anderes um die Mitte u. s. w. Und so läßt uns das gelehrte Nichtwissen einsehen, wie wir für alle Werke Gottes keinen Grund zu finden, sondern sie nur zu bewundern vermögen. [1])

---

[1]) De docta ignorantia. II. 13.

3. Aus allem Bisherigen ergiebt sich, daß das All nur auf eingeschränkte Weise Mehreres sein könne, dessen wirkliches Sein ein solches ist, daß Nichts das einfach Größte erreicht. Wäre daher das auf eine Art eingeschränkte Größte in der Wirklichkeit möglich, so würde dasselbe in der gegebenen Art der Einschränkung Alles das wirklich sein, was in der Möglichkeit jener Gattung oder Art sein könnte; denn wie das schlechthin Größte Alles Mögliche in absoluter Wirklichkeit ist, so ist das auf eine Gattung oder Art eingeschränkte Größte alle mögliche Vollkommenheit in der gegebenen Einschränkung wirklich, und umfaßt eben die ganze Natur derselben. Und wie das Kleinste mit dem schlechthin Größten zusammenfällt, so fällt es auch in seiner Einschränkung mit dem eingeschränkten Größten zusammen. Wäre daher ein größtes eingeschränktes Einzelwesen einer Art möglich, so würde dasselbe nothwendig die Fülle jener Gattung und Art, das Leben, die Form, der Grund und die Wahrheit in der Fülle aller Vollkommenheiten sein, welche in dieser Art möglich wären. Ein solches über die Natur der Einschränkung hinaus eingeschränktes Größte, welches das Endziel jener Art ist, und in sich alle ihre Vollkommenheit beschließt, würde mit jedem Gegebenen über alles Verhältniß hinaus in höchster Gleichheit bestehen, da es eben, als die Vollkommenheit von Allem in seiner Fülle befassend, weder größer noch kleiner sein könnte, als irgend Eines. Da nun, wie wir früher gesehen, kein Eingeschränktes eine solche Fülle der Vollkommenheit in der Gattung der Vollkommenheit, wie sie der Einschränkung eigenthümlich, erreichen kann, so ist offenbar, daß ein solches eingeschränkte Größte als ein bloßes Eingeschränktes nicht wirklich sein kann; noch auch kann es Gott sein, da dieser schlechthin frei von aller Einschränkung ist. Es müßte also nothwendig das Größte Eingeschränkte, d. h. Gott und Geschöpf, Unbedingtes und Eingeschränktes sein, in einer Einschränkung, die in sich selber anders nicht zu bestehen vermöchte, als im Bestande der absoluten Größe; denn es gibt nur Eine absolute Größe, vermöge welcher das Eingeschränkte ein Größtes sein kann. Würde also die größte

Macht das Eingeschränkte in einer solchen Weise mit sich verbinden, daß eine größere Vereinigung, ohne den Unterschied der Naturen aufzuheben, unmöglich wäre, so daß also ein solches Eingeschränkte, die Natur der Einschränkung, gemäß welcher es die eingeschränkte und geschaffene Fülle seiner Art ist, bewahrend, wegen des Verbandes, worin es besteht, Gott und Alles wäre, so müßten wir ein solches als Gott fassen, der zugleich Geschöpf, und als Geschöpf, das zugleich Schöpfer ist, ohne Vermischung und Zusammensetzung; denn das Eingeschränkte verändert seine Natur nicht, noch geht Gott in dieser auf, noch kann es ein aus dem Eingeschränkten und dem schlechthin Größten Zusammengesetztes geben. Es liegt also die Verschiedenheit in der Einheit und die Einheit in der Verschiedenheit in dieser Vereinigung über allen Begriff hinaus.[1])

Hiernach ließe sich bestimmen, welcher Natur das eingeschränkte Größte sein müsse. Da es nämlich nothwendig Eines ist, wie auch die absolute Einheit die absolute Größe ist, und dabei auf dieses oder jenes eingeschränkt; und da die Ordnung der Dinge erheischt, daß einige im Vergleiche zu andern einer niedern Natur sind, wie die, welche ohne Leben und Erkennen sind, einige einer höheren, wie die Geister, und einige einer mittleren; so ist offenbar, daß, weil das schlechthin Größte das absolute Sein von Allem in allgemeinster Weise ist, also das Sein nicht mehr des Einen, als des Andern, jenes Wesen sich am meisten zur Vereinigung mit dem Größten eignen würde, welches die meiste Gemeinschaft mit der Gesammtheit der Wesen hat. Betrachten wir nämlich die Natur der niedern Dinge, und nehmen an, daß ein solches zum Größten erhoben würde, so würde dieses zwar Gott und es selbst sein, allein, wiewohl alle Vollkommenheiten seiner Natur in sich beschließend, der Vollkommenheiten der höheren entbehren, und so ein Größtes sein, welches größer sein könnte. Ebenso verhält es sich mit der höchsten Natur. Denn diese schließt die niedere der-

[1]) De docta ignorantia III. 2.

gestalt in sich, daß die Einigung der niedern mit der höheren größer ist, als ihre Trennung; und doch müßte das Größte, mit welchem das Kleinste zusammenfällt, dergestalt das Eine umfassen, daß es die Andern nicht daran gibt, also Alles gleichmäßig. Darum ist die mittlere Natur allein, weil sie die Mitte ist der Verbindung der niedern und höhern, die geeignete, um durch die Macht des unendlichen Gottes zum Größten erhoben zu werden. Denn da sie in sich alle Naturen beschließt, als die höchste Stufe der niedern und die niedrigste der höheren, so würden, wenn sie in allen ihren Beziehungen zur Einigung mit der absoluten Größe emporstiege, alle Naturen und das gesammte Weltall in jeder möglichen Weise zu ihrem höchsten Grade in derselben gelangen. Da es nun die menschliche Natur ist, welche, die geistige und sinnliche Natur in sich vereinigend, Alles dergestalt in sich schließt, daß sie die Welt im Kleinen ist, so ist sie es, welche, zur Einigung mit dem Größten erhoben, die Fülle aller Vollkommenheiten des Alls und der Einzeldinge sein würde, so daß in der Menschheit Alles seinen höchsten Grad erreichen würde. Die Menschheit ist aber nicht anders, als auf eingeschränkte Weise in diesem oder jenem wirklich. Wäre es daher nicht möglich, daß mehr, als Ein wahrhafter Mensch, zur Einigung mit dem Größten emporstiege, wie dies, da das Größte nur Eines sein kann, in der That unmöglich ist, so würde gewiß dieser Mensch sowohl Mensch und Gott, als Gott und Mensch sein, die Vollendung des Alls, in Allem der Erste, in welchem die kleinste, die größte und die mittlere Natur, mit der absoluten Größe vereint, so zusammenfallen würden, daß er die Vollkommenheit Aller wäre; das allgemeine eingeschränkte Sein der einzelnen Geschöpfe durch seine Vereinigung mit dem absoluten Sein von Allem; derjenige, durch welchen Alles den Anfang und das Ziel seiner Einschränkung empfangen, also Alles aus dem schlechthin Größten in das Sein der Einschränkung heraustreten, und zu dem schlechthin Größten zurückgeführt werden würde, als durch den Anfang des Ausflusses und das Ziel der Rückkehr. Gott aber ist der Schöpfer des Alls, als die

Gleichheit des Seins von Allem. Die höchste und größte Gleichheit des absoluten Seins von Allem ist es daher, womit die Natur der Menschheit sich verbinden müßte, auf daß Gott, durch die angenommene Menschheit, dergestalt Alles Eingeschränkte in der Menschheit selbst wäre, wie er die Gleichheit des Seins von Allem auf absolute Weise ist. Jener Mensch also, weil er in der größten Gleichheit des Seins durch die Einigung bestehen würde, würde der Sohn Gottes sein, wie das Wort, worin Alles geschaffen, oder die Gleichheit des Seins der Sohn Gottes genannt wird, und doch würde er nicht aufhören, der Sohn des Menschen zu sein, wie er auch nicht aufhören würde, Mensch zu sein. Da nun die höchste Macht nur in sich selbst begränzt ist, weil sie unendlich ist und Nichts außer sie fällt; da sie mithin durch kein Geschöpf begränzt wird, und über jedes Gegebene hinaus ein besseres und vollkommeneres zu schaffen vermag; da hingegen, wenn der Mensch zur Einheit mit der göttlichen Macht erhoben wird, so daß er nicht Mensch ist, als in sich, sondern als in Einheit mit der unendlichen Macht bestehendes Geschöpf, diese Macht nicht in einem Geschöpfe, sondern in sich selbst begränzt, und folglich ihre vollkommenste Wirksamkeit offenbaren würde[1]; da endlich diese Vereinigung des Geschöpfes mit Gott möglich ist, (denn wie könnte das Geschöpf sein Sein auf eingeschränkte Weise von dem absoluten göttlichen Sein haben, wenn die Einschränkung selbst sich mit diesem nicht vereinigen

[1]) De docta ignor. III. 3. Vergl. De visione Dei 20. Humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito uniri, transiret enim in identitatem infiniti, et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Quapropter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu, ita quod natura ipsa humana, ut talis, elevatius attrahi nequit. Maxima igitur est unio eius naturae humanae, ut humanae, ad divinam, quia major esse nequit; sed non est simpliciter maxima et infinita, ut est unio divina (sc. trium personarum).

ließe?): so kann, weil Gott, als der Beste und Vollkommenste, Alles, was er für sich geschaffen, auf die möglichst beste und vollkommenste Weise geschaffen haben muß, Niemand vernünftiger Weise in Zweifel ziehen, daß er bei der Schöpfung den angegebenen Weg eingeschlagen habe, weil sonst Alles hätte vollkommener sein können. Es ist also Alles durch die mit der Gottheit vereinte Einschränkung geschaffen, damit Alles, wie es sein Sein von dem unendlichen Sein hat, ein eingeschränktes sei, und, als eingeschränktes, von dem sei, mit welchem die Einschränkung in höchster Weise verbunden. Und so hätten wir also an erster Stelle Gott den Schöpfer, sodann den Gottmenschen durch Erschaffung der in höchster Weise in die Einheit Gottes aufgenommenen Menschheit, welche gleichsam die Vereinigung der allgemeinen Einschränkung aller Dinge mit der Gleichheit alles Seins in persönlicher Weise ist, damit so durch Gott, den Unbedingten, vermittelst der allgemeinen Einschränkung, welche die Menschheit ist, an dritter Stelle Alles in das eingeschränkte Sein hinaustrete, um so das, was es ist, in bester Ordnung und Weise sein zu können. Diese Ordnung darf aber nicht als eine zeitliche betrachtet werden, als ob Gott der Zeit nach dem Erstgebornen der Schöpfung, oder der erstgeborene Gottmensch der Zeit nach der Welt vorangegangen sei, sondern es ist die Natur und Ordnung einer Vollkommenheit über alle Zeit hinaus, damit der bei Gott über die Zeit hinaus vor Allem Daseiende, in der Fülle der Zeit, nach vielen vorausgegangenen Umwälzungen, in der Welt erscheine [1]). Die Umwälzungen aber waren deshalb nothwendig, weil Gott, der Alles für sich und zu seiner Verherrlichung geschaffen, den Menschen, dessen Fall er zuließ, um ihn in einer um so vollkommeneren Weise zur Theilnahme an seiner Glorie und Gnade, wozu er bestimmt war, zu führen, erst bis zu der entferntesten Trennung von sich, bis dahin kommen lassen wollte, wo es demselben schlechterdings unmöglich wäre, sich aus sich selbst wieder zu erheben und wo er,

[1]) De docta ignor. a. a. O.

alsdann von Gott wieder hergestellt und erneuert, den unendlichen Schatz der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit um so besser kennen lernen könnte, indem der Sohn Gottes die Gestalt des sündigen Menschen annahm, und durch das Opfer der Verdemüthigung bis zum schmählichsten Tode die unheilbar gefallene Natur wieder herstellte.[1])

Dieser in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch ist nun Jesus Christus, der sich durch seine Wahrheit und seine Thaten als solchen bewährt hat; wahrer Gott und wahrer Mensch; durch seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt der Erlöser und Erneuerer des gefallenen Menschengeschlechtes, der einzige Mittler zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Gott und der Welt. Nur in der Gemeinschaft mit ihm vermögen wir unser Ziel zu erreichen und zur Kindschaft Gottes zu gelangen[2]), und in diese Gemeinschaft werden wir durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe eingeführt, wovon der erstere ohne die beiden andern kein wahrer und vollkommener sein kann. Die Gemeinschaft selbst bildet die Kirche, welche, in der verschiedenen Theilnahme ihrer Glieder an dem Einen und demselben in Hoffnung und Liebe wirksamen Glauben an Christus, Nichts Anderes ist, als der geheimnißvolle Leib Christi[3]), und, wie sie sich einerseits in ihren Sakramenten, dem Priesterthume und dem Laienstande, gleichsam ihrem Geist, ihrer Seele und ihrem Körper, dem Grundgesetze alles Geschaffenen gemäß, wonach Alles in seiner Weise aus einer Materie, einer Form und dem sie ineinander-

---

[1]) Excit. VI. ex serm. qui credit in filium Dei.

[2]) Vergleiche das Buch de filiatione Dei.

[3]) De docta ignor. III. 4—12. Vergl. Excit. VIII. ex serm. agnus in cruce levatur. Si consideras Christum hominem quasi unitatem complicantem speciem humanam virtualiter et perfectionaliter, ut complectaris omnes in ipso: intelligere poteris, quomodo homines Christiani veri sunt corpus Christi sive Ecclesia, et quomodo Ecclesia est in ipso complicite, ut in ipso sit justificata in morte ejus, et in ipso Deo unita, ac quomodo Christus est in Ecclesia explicite sicut unitas in magnitudine.

wirkenden Bande besteht, ausprägt, so andererseits in der hierarchischen Gliederung sowohl der Sakramente, als der geistlichen Macht im Priesterthume, und der weltlichen in den verschiedenen Ordnungen des Staates, die sich durch das Weltall hindurchziehende Stufenleiter der Geschöpfe, wovon die niederen mit den höheren durch mittlere verbunden sind, und das Viele zur Einheit zurückgebracht wird, in sich abspiegelt. In dieser Weise gefaßt, und durch ihre Dreitheilung als streitende, schlafende und triumphirende Kirche unmittelbar mit dem ewigen, vollkommenen Sein in Verbindung, ist die Kirche die höchste Entwickelung und Vollendung der Menschheit und des Alls. [1])

4. Um nun den Weg, der uns zu der philosophischen Erkenntniß, wodurch uns so viele Geheimnisse enthüllt werden, hinführt, kennen zu lernen, müssen wir uns zur näheren Betrachtung der begrifflichen Welt, welche unsere Seele in Aehnlichkeit der wirklichen aus sich entwickelt, hinwenden. Und zwar folgt zunächst aus dem Umstande, daß die Wahrheit,

---

[1]) De concordantia catholica, passim. Epistola ad Rodericum. Cribrationis Alchoran II. u. III. u. s. w. Wiewohl die Cusanische Lehre von Christus und der Kirche, vom Priesterthume und vom Staate von höchster Bedeutung ist, und dies vielleicht gerade insbesondere in der gegenwärtigen Zeit, so sehe ich mich durch die Grenzen die meiner Arbeit gesteckt sind, dennoch genöthigt, es bei den obigen kurzen Andeutungen bewenden zu lassen. Hoffentlich wird Hr. Scharpff, dem wir eine fleißige und treffliche Lebensbeschreibung Cusa's verdanken, und der die Darstellung der literarischen Thätigkeit Cusa's in einem zweiten Bande folgen zu lassen versprochen hat, diesem Theile der Cusanischen Philosophie seine besondere Aufmerksamkeit und die gebührende Ausführlichkeit widmen. Für die Lehren von der Kirche und vom Staate verweise ich auf die Auszüge aus den Büchern de concordantia catholica und den Briefen Cusa's, welche Scharpff in dem bereits erschienenen Bande seines Werkes mitgetheilt hat. Auf die unmittelbar für das Leben und die Wirklichkeit berechneten Vorschläge Cusa's zur Verbesserung der Reichsverfassung hat neuerdings Ranke in seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation, und lange vor ihm Görres im zweiten Jahrgange des Rheinischen Merkurs unter dem Titel: „Guter Rath in alter Zeit" aufmerksam gemacht.

wie sie an sich ist, von uns nicht zu erreichen, wie wir früher gesehen, so viel, daß jede menschliche Bestimmung des Wahren nur eine Muthmaßung sein könne; denn wir vermögen die Wahrheit immer mehr und mehr zu erfassen, ohne sie je zu erschöpfen, und weil zu der größten menschlicher Weise unerreichbaren Wissenschaft diejenige, welche wir wirklich besitzen, in keinem Verhältnisse steht, darum weicht unsere Erfassung der Wahrheit von der Reinheit derselben ab und macht unsere Behauptungen zu Muthmaßungen des Wahren. Die Einheit der unerreichbaren Wahrheit wird daher von uns in muthmaßlicher Andersheit erkannt.[1]) Diese Muthmaßungen aber müssen aus unserm Geiste wie die wirkliche Welt aus der göttlichen unendlichen Vernunft hervorgehen. Denn da der menschliche Geist, als das Ebenbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur möglichst Theil nimmt, so entwickelt er aus sich, als dem Bilde der allmächtigen Form, in Aehnlichkeit der wirklichen Wesen, begriffliche oder Verstandeswesen; und wie Gott Alles um seiner selbst willen wirkt, um geistiger Anfang und Ziel von Allem zu sein: so ist auch die Entfaltung der begrifflichen Welt, aus unserm sie befassenden Geiste, wegen des Geistes selbst da. Denn je tiefer sich derselbe in der von ihm entwickelten Welt erschaut, um so reichlicher wird er innerhalb seiner selbst befruchtet, da sein Ziel die unendliche Vernunft ist, welche allein das Maaß von Allem, zu deren Verähnlichung wir um so mehr erhoben werden, je tiefer wir unsern Geist erfassen, dessen lebendiger Mittelpunkt sie ist. Und das ist der Grund des natürlichen Verlangens und Strebens in uns, die Wissenschaften zu vollenden. Wie nun der göttliche Geist dreieiniger Urgrund aller wirklichen Dinge, so der unsrige dreieiniger Grund seiner begrifflichen Welt. Denn da der Verstand allein das Maaß der Vielheit, Größe und Zusammensetzung ist, und diese daher, als Verstandesdinge in der Einheit des Geistes beschlossen sein

[1]) Dies und die ganze folgende Darstellung aus den beiden Büchern de Conjecturis.

müssen, woraus sie entfaltet werden, so zeigt sich unser Geist als unterscheidenden, Verhältniß-bestimmenden und zusammensetzenden Grund. Das erste aber, was sich bei der Entfaltung der begrifflichen Dinge zeigt, und nichts Anderes ist, als der entfaltete Grund der Entfaltung selbst im Verstande, ist die Zahl, ohne welche eben für den Verstand Nichts von Allem, was durch den Verstand erreicht wird, da zu sein vermag. Da nämlich der Zahl Nichts vorhergehen kann, weil Alles, was aus der einfachsten Einheit heraustritt, in seiner Weise ein Zusammengesetztes ist, und die Zusammensetzung nicht ohne Zahl möglich ist, so heißt die Entfaltung der Zahl durch den Verstand, und ihre Anwendung bei der Bildung der Muthmaßungen, nichts Anderes, als daß der Verstand sich seiner selbst bediene, und Alles in seiner natürlichen höchsten Aehnlichkeit bilde, wie der unendliche Geist, Gott, in seinem gleich ewigen Worte den Dingen das Sein mittheilt. Wie nämlich die Vielheit der Dinge dadurch entsteht, daß der göttliche Geist in seinem Worte, wie wir gesehen, das eine Ding so, das andere anders erkennt und bestimmt, so daß die Vielheit der Dinge nichts Anderes ist, als eine Erkenntnißweise des göttlichen Geistes, so ist auch die Vielheit unserer Begriffe nichts Anderes, als eine Erkenntnißweise unserer Seele, die eben ohne die Zahl nichts erkennen kann. Wenn daher von der Zahl, als dem Urbilde der Dinge in Gott die Rede ist, so darf darunter nicht die mathematische Zahl, welche, wie sich von selbst versteht, keines Dinges Grund ist, verstanden, sondern es muß dies bildlich und vernünftiger Weise gefaßt werden, als eine Zahl, deren bloßes Bild die mathematische Zahl ist. Denn wie sich unser Geist zu dem unendlichen Geiste verhält, so verhält sich die Zahl unseres Geistes zu der göttlichen Zahl, welcher wir eben nur den Namen unserer Zahl geben; wie wir auch dem göttlichen Geiste den Namen des unsrigen geben. Wie daher die göttliche Zahl das Urbild der Dinge ist, so ist die unsrige, als das Bild der göttlichen, das Urbild der Begriffe. Und das ist es auch, warum uns die Wissenschaft der Zahlen und

der damit zusammenhängenden mathematischen Figuren so sehr ergötzt, und eine so große Gewißheit für uns hat. Denn sie sind das Werk unseres Geistes, der sich zu ihnen, als reinen von den Dingen losgelösten Formen, wie ihre Wahrheit und die Form der Formen verhält [1])

Da nun unser Geist, in der Fähigkeit Alles zu umfassen, zu begreifen, und dergestalt in Allem zu sein und Alles in sich zu haben, urtheilt, daß es Nichts außer ihm gebe, was seinem Blicke sich entzöge; so betrachtet er in der von ihm entwickelten Zahlenähnlichkeit seiner selbst, als in seinem natürlichen und eignen Bilde, seine Einheit, die seine Wesenheit ausmacht. Diese Einheit aber stellt sich durch die Zahl als eine in vier Einheiten unterschiedene heraus. Da nämlich der Geist die allgemeine Einheit der Zahl ist, so muß er deren ganzes Vermögen in sich befassen. Das Vermögen aber der Zahl erschöpft sich in einer vierfachen Entwickelung. Wie nämlich die natürliche Entfaltung der einfachen Einheit die Zehnzahl ist, welche aus dem Fortschritte der Zahl bis zur Vierzahl entsteht, da 1, 2, 3, 4 zusammengenommen = 10; und wie von der Zehnzahl oder der zweiten Einheit, ausgehend, in gleichem vierfachen Fortschritte die dritte Einheit, die Hundertzahl, das Quadrat der Zehn sich ergibt, da 10, 20, 30, 40 zusammen = 100; wie endlich von Hundert aus, durch eine gleiche Bewegung zur letzten Einheit, den Tausend, wovon Zehn die Kubikwurzel, gelangt wird, denn 100 + 200 + 300 + 400 sind = 1000: so gibt es, weil nach der Zahl 1000, so gut wie nach der 10, zwar Rückgänge zur Einheit und ihrer Entwickelung, aber keine Verschiedenheit der Wiederholung mehr möglich ist, eigentlich nur 10 Zahlen, die durch einen vierfachen Fortschritt eingeschränkt sind. Der Geist erschaut also seine Einheit in vier unterschiedenen Einheiten, wovon die erste durchaus einfach, die zweite die Wurzel der andern, die dritte das Quadrat und die vierte der Kubus der zweiten ist. Von diesen geistigen Einheiten, welche den vier Seinsweisen entsprechen, nennt der

[1]) Vergl. Idiotae III., de mente 6.

Geist die erste, Allem vorgängige, einfachste: Gott; die zweite, welche die Wurzel der andern ist, ohne selbst eine Wurzelzahl vor sich zu haben, den Geist; die dritte, die gevierte Einschränkung des Geistes, die Seele, und die letzte feste, entfaltete und nicht weiter befassende, den Körper. Alles aber in Gott ist Gott, im Geiste Geist, in der Seele Seele, im Körper Körper, was so viel heißt, als daß unser Geist Alles entweder in göttlicher Weise, wie das Ding die Wahrheit ist, oder in geistiger, wie es wahr, oder in seelischer, wie es wahrscheinlich ist, oder in körperlicher, wie es sich sogar der Wahrscheinlichkeit entzieht, betrachtet; damit er so, vermöge des stattfindenden Verhältnisses, indem die absolute göttliche Einheit stufenweise in den Geist und den Verstand hernieder, und die eingeschränkte sinnliche durch den Verstand in den Geist hinaufsteigt, Alles von einander unterscheide und mit einander verbinde.

Was nun die erste göttliche Einheit betrifft, so ist, wenn wir die Zahl als das Urbild der Dinge annehmen, leicht einzusehen, daß sie Allem zuvorkomme und Alles in sich beschließe. Denn indem sie der Vielheit vorangeht, geht sie aller Andersheit, Verschiedenheit, Entgegensetzung u. s. w. voran, gehört keiner Gattung, Art, Figur, Namen u. s. w. an, und ist doch Alles in Allem; denn sie ist die Einheit aller Mehrheit, befaßt in ihrer Einfachheit alle Zahlen, und ist ihrer Macht nach unendlich größer, als jede mögliche Zahl, da es über jede gegebene Zahl hinaus, kraft der Einheit, eine größere geben kann, so daß die Einheit allmächtig ist. Sie kann daher nur durch Loslösung von aller Mehrheit und von allem Gegensatze erkannt werden, und zu ihr erhebt sich der Geist, auf seine eigene Einheit zurückgehend, durch die geistige Anschauung (visio intellectualis). Denn indem der Geist die Zahlen und mathematischen Figuren in sich und frei von aller Andersheit und Veränderlichkeit betrachtet, schaut er dieselben, da die Unveränderlichkeit die Wahrheit ist, in der Wahrheit, und doch nicht außerhalb seiner. Weil nun der Geist selbst veränderlich (denn er erkennt bald mehr, bald minder, bald heller, bald dunkler u. s. w.) und folglich

nicht in seiner Veränderlichkeit das Unveränderliche schauen kann, so ist die Wahrheit, worin er das schaut, was er schaut, die Wahrheit seiner selbst und Alles dessen, was er schaut. Die Wahrheit also, worin der Geist Alles schaut, ist die Form des Geistes, und dieser hat daher das Licht der Wahrheit in sich, wodurch er Geist ist, und worin er sich und Alles schaut, und welches ihm nothwendig anerschaffen ist. Das ist das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, und welches nicht mit dem Geiste selbst zu verwechseln, sondern das ewige, göttliche Licht ist, von dem die vernünftige Seele abhängt und Alles das hat, was sie ist[1]). Doch schaut der Geist diese Wahrheit selbst nur insofern als sie ist, nicht in ihrer Wesenheit, und weiß also nur, daß er Nichts ohne sie zu schauen vermag, wie auch das Gesicht die Klarheit des Sonnenlichtes selbst, wodurch es alles Sichtbare sieht, nicht sieht. Denn wenn der Geist die absolute Wahrheit vollkommen erfaßte, so würde er Alles in ihr zugleich erfassen. Weil er aber selbst nicht absolut ist, sondern gewissermaßen auf den Horizont zwischen das Unendliche und das Bedingte gestellt, so erkennt er die Dinge nur in einer seiner Natur entsprechenden Weise, und vermag das Absolute nicht anders als in dem Eingeschränkten, und das Eingeschränkte nicht anders als im Absoluten zu erfassen[2]). Und so ist die Wahrheit im Geist wie ein unsichtbarer Spiegel, worin der Geist alles für ihn Sichtbare schaut, und dessen

---

[1]) Excit. V. ex serm. verbum caro factum est. Verbum vita et lux idem significant in hoc Evangelio. Unde λόγος, quia ratio, est vita et lux. Ratio enim illuminat et intellectum dat parvulis. Dicit quod verbum erat lux vera. Nam est lux per se, non ab alio esse lucis habens, et ita est lux illuminans omnem hominem, nam non est aliud lumen rationis omnis hominis, qui venit in hunc mundum, nisi illuminatio lucis illius. Ex quo habes animam rationalem dependere ab illa luce aeterna, a qua habet omne id quod est .... Et anima rationalis non est lux illa, ut quidam putarunt, quod esset una anima quam Deus, et illa per omnes homines distributa, sed est illuminatio illius.

[2]) Exc. V. ex serm. suscepimus misericordiam suam.

Einfachheit über die Kraft und Schärfe des Geistes hinausliegt, so daß diese Kraft und Schärfe nie einen solchen Grad erreicht, über welchen das Licht der Wahrheit den Geist nicht hinaus zu heben vermöchte. Es ist daher die beschauliche Erkenntniß (speculatio) eine fortschreitende Bewegung des Geistes von dem „daß", dem „Sein", dem Glauben, zur Erkenntniß des „wie"; und weil dieses von jenem unendlich entfernt liegt, und doch damit in der Wahrheit zusammenfällt, so hört jene Bewegung nie auf, ist eine kreisförmige und des Geistes höchste Wonne, weil sie sein Leben ausmacht. [1])

Da nun jede Untersuchung nur im Lichte dieser Wahrheit des Geistes Statt findet, so kann es keine Frage geben, welche dasselbe nicht voraussetzte, und es ist also die schlechthinige göttliche Einheit die Gewißheit selbst, welche gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, und jede zweifelnde Frage in Bezug auf sie ist eine läppische (inepta.) Jede Frage nimmt nämlich an, daß in Bezug auf das Erfragte sich nur der eine der Gegensätze bewahrheiten, oder sich von demselben etwas Anderes, als in Bezug auf ein Anderes, bejahen oder verneinen lasse; während in dem Unendlichen doch alle Gegensätze aufgehoben sind und zusammenfallen, wie sich dies auf eine bildliche Weise an mathematischen Beispielen veranschaulichen und erhärten läßt, wenn wir deren endliche Bestimmungen in's Unendliche erweitern. Denn was ist sich entgegengesetzter, als der spitze und der stumpfe Winkel, die Sehne und der Bogen, die gerade und die krumme Linie, das Dreieck und der Kreis? Und doch fallen sie im Unendlichen in Eines zusammen. Denn wirklich unendlich spitz ist nur jener Winkel, spitzer als welcher keiner sein kann, und unendlich stumpf nur jener, mehr als welcher keiner den rechten Winkel übertreffen kann. Da nun, so lange die beiden Linien, welche den spitzen Winkel bilden, nicht zusammenfallen, immer noch ein spitzerer Winkel, und so lange der stumpfe Winkel nicht gleich zweien rechten, immer noch ein stumpferer Winkel möglich ist, so fallen sowohl in dem

[1]) Complementum Theologicum 2.

unendlich spitzen, als in dem unendlich stumpfen Winkel die sie bildenden Linien in der geraden Linie zusammen.[1]) Und eben so leicht ist einzusehen, daß die schlechthin kleinste Sehne, kleiner, als welche keine sein kann, und der schlechthin kleinste Bogen sich in Einem Punkte begegnen müssen, da sonst immer kleinere möglich sind[2]); wie dies ebenso für die größten, oder überhaupt für die Kreislinie und die gerade Linie gilt, indem die Umfangslinie des Kreises, je größer dieser ist, um so mehr sich der geraden Linie nähert, ist also der Kreis unendlich, d. h. so groß, daß er nicht größer sein kann, so fällt seine Umfangslinie mit der geraden Linie zusammen. Wie aber der unendliche Kreis nichts Anderes ist, als die unendliche gerade Linie, so ist auch das unendliche Dreieck nichts Anderes, als die unendliche gerade Linie. Denn da in dem unendlichen Dreieck jede der drei Seiten unendlich, und darum jeder der gegenüberstehenden Winkel der schlechthin größte sein muß, da ferner die 3 Winkel eines Dreiecks gleich zweien rechten sind, und folglich im unendlichen Dreieck jeder der drei Winkel, weil er der größte ist, gleich zweien rechten sein muß: so fallen nach dem über den unendlich stumpfen Winkel Gesagten die drei Seiten des unendlichen Dreiecks in der unendlichen geraden Linie zusammen.[3]) Freilich bleiben bei dieser Erhebung ins Unendliche die Figuren und ihre Unterschiede nicht bestehen, so daß also ein unendliches Dreieck u. s. w. unmöglich ist, und es wird sich sogar zeigen, daß auf der Unmöglichkeit des Heraustretens aus dem Endlichen für die Zahlen und Gestalten die ganze Mathematik beruht: allein das Unendliche ist eben keine Linie u. s. w. und die mathematischen Beispiele sollen uns nur veranschaulichen, wie in dem Unendlichen alle Gegensätze, alle Figuren und Linien zusammenfallen, so daß die unendliche gerade Linie alle ist, und keine von Allen, und doch die vorausgesetzte von allen, da wir nach

---

[1]) De Beryllo 8, 9.

[2]) De mathematica Perfectione.

[3]) De docta ignorantia I. 13—15.

ihr, die uns in der geistigen Anschauung vorschwebt, alle übrigen bestimmen und beurtheilen.[1])

Und hieran festhaltend, können wir mit Hülfe mathematischer Beispiele auch die Dreiheit in der Einheit des Unendlichen, so wie die Unmöglichkeit etwa einer Vierheit u. s. w. in demselben einsehen. Wie nämlich die unendliche gerade Linie unendliches Dreieck, unendlicher Kreis, unendliche Kugel ist, (denn da im unendlichen Kreise auch der Halbmesser unendlich ist, durch dessen Bewegung er entsteht; und da der unendliche Halbmesser selbst wieder unendlicher Kreis ist; so ist der unendliche Kreis auch unendliche Kugel), so ist sie dies nur inwiefern jede Einheit in ihr die Dreiheit und jede Dreiheit die Einheit ist. Denn im unendlichen Dreiecke ist jede Seite unendlich, und jeder Winkel der schlechthin größte, also jede Seite allen dreien und jeder Winkel allen dreien vollkommen gleich, während alle drei Seiten und drei Winkel nicht größer sind, als jede Seite und jeder Winkel für sich; und ebenso ist der unendliche Kreis nur in einer Dreiheit da; denn weil im Unendlichen das Größte mit dem Kleinsten zusammenfällt, so ist der Mittelpunkt gleich dem Umkreise, und dieser gleich dem Halbmesser, alle unendlich und unendliche Kreise. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der unendlichen Kugel. Weil nun die unendliche gerade Linie das Maß aller Linien und Figuren ist und sämmtliche dadurch, daß sie Dreieck, Kreis und Kugel ist, worauf sich alle zurückführen lassen, in sich befaßt: so ist sie diese Alles befassende Einheit und das Maß aller Figuren nur dadurch, daß sie die Dreiheit in der Einheit, und Einheit in der Dreiheit ist, und eben deshalb ist auch eine Vierheit u. s. w. in ihr unmöglich. Denn in dem Unendlichen fällt das Größte mit dem Kleinsten zusammen. Die kleinste aller vieleckigen Figuren aber ist das Dreieck, worein sich alle auflösen lassen, und welches sich zu den Vielecken, wie die Einheit zu den Zahlen verhält. Da nun das Viereck und jedes andere Vieleck

[1]) Complementum theolog. 4 u. s. w.

ein zusammengesetztes ist, und das Maß des Dreieckes nicht sein kann, so ist die unendliche gerade Linie das Maß aller Linien und Figuren dadurch, daß sie unendliches Dreieck, Kleinstes und Größtes, und als solches unendlicher Kreis u. s. w. ist. Wir nennen daher das schlechthin Größte, wiewohl es über alle Zahlendreiheit unendlich erhaben, ein dreieiniges, weil wir es sonst nicht als die einfache Ursache und das Maß der Dinge, deren Einheit in der Dreiheit, wie die Einheit des Dreiecks in der Dreiheit des Winkels da ist, begreifen könnten. Durch ähnliche Beispiele aus der Mathematik läßt sich die Mittheilung des Seins, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen u. s. w. versinnbildlichen [1]).

Die zweite Einheit, die geistige, da sie aus der ersten herabsteigt und sich zur Andersheit hinbewegt, kann nicht schlechthin einfach, wie die erste, sondern muß geistig zusammengesetzt sein. Die Zusammensetzung aber ist aus dem Einen und dem Andern, oder aus Gegensätzen, und doch kann die geistige Einheit nur so aus Gegensätzen bestehen, daß sie dabei einfache Wurzel bleibt. Die Gegensätze kommen ihr also nicht zuvor, so daß sie aus denselben, als vorhergehenden zusammengesetzt wäre, sondern sie entstehen zugleich mit ihr, und sind in ihrer wurzelhaften Einheit auf eine untheilbare und unauflösbare Weise enthalten. Was daher in dem Folgenden auseinander tritt, das ist in ihr nicht geschieden, und was in ihrer gevierten Entfaltung, der Verstandeseinheit, als unverträglich sich entgegensteht, das vereinigt sie; wie denn Ruhe und Bewegung, die im Unendlichen zusammenfallen, im Verstande sich entgegengesetzt sind, im Geiste, in der Vernunft sich gar wohl zusammen vertragen. Wie daher die göttliche Einheit das Licht und die Voraussetzung des Geistes, der Vernunft ist, so ist die Vernunft die Einheit, das Licht und die Voraussetzung des Verstandes [2]).

---

[1]) De docta ignor. I. 19, 20. Complementum theolog. 3. De docta ignor. 18. Compl. theol. 8—12 u. s. w.

[2]) Vergl. Idiotae III. De mente 6.

Die dritte Einheit, die Seele, welche die gevierte Entfaltung der zweiten ist, wird darum nicht unpassend die Zahl des Geistes genannt; denn sie entfaltet eben die Einheit der Vernunft, und darum glänzt diese in ihr, wie in ihrem eigentlichen Bilde, wieder. Und dies verdient um so mehr Beachtung, als in ähnlicher Weise die körperliche Form die Zahl der Einheit der Seele ist; denn wir schauen die Kraft und Einheit der Seele nicht in sich, sondern in deren körperlichen Entfaltung auf sinnliche Weise, wie wir auch den Geist nicht in sich, sondern in der Seele, und die erste, einfache Einheit nicht in sich, sondern in der Vernunft, als in deren Zahl und Zeichen schauen. Da aber der Verstand der Seele nicht die Wurzel, sondern das Mittel ist, wodurch die geistige Wurzel in den Körper herniedersteigt, also Werkzeug des Geistes, so ist die Seele nicht die Wurzel der Kubikzahl des Körpers, sondern Wurzel nur als Werkzeug, d. h. der Körper ist zu betrachten als die durch die Zahl der Seele vervielfältigte Zahl des Geistes, wie die Zahl 1000 durch Vervielfältigung der 10 durch 100 entsteht. Da nun in allem Körperlichen die Seele als wirkendes Werkzeug wiederglänzt, so hat alles Sinnliche im Verstande der Seele seine Einheit und Voraussetzung. Alles sinnlich Verschiedene und Entgegengesetzte hat daher Einen Grund, der, verschieden eingeschränkt, die Manchfaltigkeit des Sinnlichen ausmacht. Die Urtheile der Seele sind also wie die Zahlen, von welchen die eine gerade, die andere ungerade ist, und nie dieselbe zugleich gerade und ungerade. Und die Seele hält daher die Gegensätze in ihrem Grunde für unverträglich mit einander, wie denn keine untere Einheit die Einfachheit der höheren erreicht, weßhalb denn auch die zweite, die geistige, sich geistig im Unterschiede, der Zahl u. s. w. ausbreitet.

Die letzte Einheit, die sinnliche oder körperliche, ist nun die entfaltetste und zusammengesetztetste, gleich der Zahl 1000, keine weitern, neuen Zahlen mehr in sich befassend. Kann man daher die erste Einheit als den einfachen Punkt, der sich überall in der Einheit der Linie, der Fläche und des

Körpers wiederfindet, die zweite als die einfache Linie, deren Einheit in jeder Flächen- und Körper-Einheit; die dritte als die einfache Fläche, die in jedem Körper ist, betrachten: so ist diese letzte Einheit die des einfachen Körpers, die, wie die drei ersten nur durch den Geist, so nur durch den Sinn erreicht wird, woraus sich die Thorheit ergibt, das Geistige und zumal das Höchste nach dem Sinnlichen bemessen zu wollen. Der Sinn aber empfindet nur das Sinnliche und unterscheidet es nicht; denn er ist nur die sinnliche Zahl des Verstandes der Seele, und hat daher in diesem seine Einheit. Der Sinn, als solcher, verneint daher auch nichts, sondern er bejaht nur, daß Etwas sinnlich sei, nicht, daß es dies oder jenes sei. Der Verstand also bedient sich des Sinnes als Werkzeuges zur Unterscheidung des Sinnlichen, und er ist es, welcher im Sinne das Sinnliche unterscheidet. So steigt also der Geist durch den Verstand, die Seele, in den Körper hinab, und die sinnliche Zahl durch den Verstand und den Geist zu Gott, dem allgemeinen Ziele, hinauf. Das Ziel des Sinnlichen ist also die Seele oder der Verstand. Wie daher das sinnliche Leben, sich von der Einheit des Verstandes trennend, seinen Weg und sein Ziel verfehlt, so der Verstand noch mehr, wenn er sich von der Einheit des Geistes, und der Geist, wenn er sich von der absoluten Einheit, der Wahrheit, ab- und einem Andern zuwendet.

Da nun jede Zahl aus der Einheit und Andersheit besteht, indem die Einheit in die Andersheit vor- und die Andersheit in die Einheit zurückschreitet, und die Einheit der einen Zahl unmöglich der der andern vollkommen gleich sein kann, so daß in jeder Zahl Einheit und Andersheit verschieden sind: so wird es Zahlen geben, in welchen die Einheit die Andersheit besiegt, und solche, worin die Einheit von der Andersheit überwunden wird. Denn daß die Wurzelzahlen viel einfacher sind, als die Quadratzahlen, und diese einfacher, als die Kubikzahlen, wird Niemand bezweifeln, da die Andersheit sich in den erstern nur in Bezug auf die einfache Einheit, aus der sie hervorgehen, findet,

während in den zweiten, welche durch Vervielfältigung der Wurzelzahlen entstehen, die Einheit gegen die Andersheit zurücktritt, wie dies noch weit mehr bei den Kubikzahlen der Fall ist. Diesem vorbildlichen Verhältnisse der Zahlen entsprechend, läßt sich nun in unsern Muthmaßungen das Weltall, alle Welten und was aus ihnen ist, als aus der Einheit und der Andersheit, welche gegenseitig in einander fortschreiten, auf mannichfaltige und verschiedene Weise bestehend, fassen, so daß, wenn wir die Einheit als ein förmiges Licht und als die Aehnlichkeit der ersten Einheit, die Andersheit als Schatten, als weiteste Entfernung von dem einfach Ersten, und als das Grobsinnliche setzen wollen, und von der Basis des Lichtes aus eine Lichtpyramide mit ihrer Spitze bis auf den Grund der Dunkelheit, und von diesem aus eine Pyramide der Dunkelheit mit ihrer Spitze bis auf die Basis des Lichtes dringen lassen, wir uns an einem sinnlichen Beispiele die Gestalt und Beschaffenheit des Weltalls und Alles, was darinnen, veranschaulichen können. Wie nämlich Gott, die absolute Einheit, gleichsam die Basis des Lichtes ist, und die Basis der Dunkelheit sich wie das Nichts verhält, und zwischen diesen beiden alles Geschaffene in der Mitte liegt: so zeigt die angegebene Figur, daß das zwischen Gott und das Nichts fallende All sich in drei Welten oder Himmel unterscheide. In der obersten Welt überwiegt das Licht, die Einheit, doch ist sie nicht ohne alle Dunkelheit und Andersheit, wiewohl diese, wegen der Einfachheit jener Welt, ganz von dem Lichte verschlungen scheint. Die Zahlen derselben sind die geistigen, den einfachen Wurzelzahlen entsprechend. In der untersten Welt herrscht die Finsterniß und Andersheit vor, wiewohl sie nicht ganz des Lichtes entbehrt. Doch ist dieses und die Einheit mehr in der Dunkelheit verborgen, als es aus ihr hervorglänzt. Ihre Zahlen sind die sinnlichen und körperlichen. Die mittlere Welt, deren Zahlen, den Quadratzahlen entsprechend, die der Seele und des Verstandes sind, verhält sich auf eine mittlere Weise. Auf gleiche Art lassen sich durch die angegebene Figur die Unterschiede und Verhältnisse

aller Ordnungen und Gliederungen im All verfolgen, wobei nur, um durch die bildlichen Zeichen nicht zu falschen Vorstellungen verleitet zu werden, festzuhalten ist, daß Licht und Finsterniß, wie sie sich in dieser sinnlichen Welt finden, nicht auch in gleicher Weise in den übrigen anzunehmen, sind.

Weil nun die Einheit die Untheilbarkeit in sich selbst und die Trennung von jeglichem Andern enthält, und folglich Alles, was eine gewisse Untheilbarkeit, Unterscheidung und Verbindung aussagt, der Einheit, alles Entgegengesetzte aber der Andersheit zukommt; so vermögen wir vermittelst unserer Figur, wenn wir nur die Einheit des jedesmal zu Untersuchenden in ihrer Vollkommenheit fassen, und demgemäß die Stärke des Lichtes und die Dichtigkeit des Dunkels klein oder groß ansetzen, um die Kenntniß jedes Gliedes in Bezug auf alle andern im Ganzen zu erlangen, uns den Fortschritt und das Niedersteigen der Untheilbarkeit in die Theilbarkeit, der Unsterblichkeit in die Sterblichkeit, der Unveränderlichkeit in die Veränderlichkeit, der Wirklichkeit in das Vermögen, der Form in das Formbare, des Geistes in den Körper, des Ganzen in den Theil, des Allgemeinen in das Besondere, der Art in das Einzelwesen u. s. w. zu versinnbildlichen, was für die, die Gegensätze vereinigende Vernunft nichts Anderes ist, als die Rückkehr und das Aufsteigen des Niedern in das Höhere, der Andersheit in die Einheit u. s. w. Die Einheit aber, als Einheit, ist die unmittelbare Sichselbergleichheit, und darum, wie sie an sich ist, nicht zu erreichen. Denn wie jedes Wesen in seinem eigenen Sein so ist, wie es ist, so ist es in einem andern anders. Der Kreis z. B. als Verstandesding, wird in seinem eigenen Sein, im Verstande, erreicht, wie er ist. Außer dem Verstande aber, in der Sinnlichkeit, wird er nicht erreicht, wie er ist, sondern anders, und es ist daher kein sinnlicher Kreis möglich, der an der Verstandeseinheit des Kreises nicht in der Andersheit Theil hätte, und also nicht vollkommener sein könnte, als er ist. Und doch ist der Kreis nicht deswegen unmittheilbar, wie er ist, weil er anders

mitgetheilt würde, als er ist, sondern weil er einem Andern mitgetheilt wird. Ebenso ist nichts Erkennbares, wie es ist, zu erkennen, wenn der erkennende Geist etwas Anderes ist, als das Erkennbare selbst. Denn nur in dem Geiste, in welchem es sein Sein hat, ist das Erkennbare, wie es ist, zu erkennen, in jedem Andern anders. Es wird also Nichts, wie es ist, erreicht, als in der eigenen Wahrheit, durch welche es ist, und darum wird in dem göttlichen Geiste allein, durch welchen Alles, was ist, da ist, die Wahrheit aller Dinge, wie sie ist, erreicht, in allen andern Geistern aber nur auf eine andere und verschiedene Weise. Jede Muthmaßung ist daher eine Bestimmung der Wahrheit, welche an der Wahrheit, wie sie ist, in der Andersheit Theil hat, und weil alles Mittheilbare sich nur in der Andersheit mittheilen läßt, die Einheit aber zur Andersheit in der Vierzahl fortschreitet; und weil die Einfachheit der Einheit, nicht einfach, wie sie ist, noch in größter, oder kleinster, oder gleicher Weise, sondern anders, also in einer gewissen Zusammensetzung, oder einem Falle aus der Einfachheit mitgetheilt wird, der, da das Einfache nicht zum Theile, sondern nur als Ganzes mitgetheilt werden kann, in Bezug auf das Größte, Kleinste und Gleiche ein viertes ist: so vermag Nichts, was an irgend Etwas auf verschiedene Weise Theil hat, anders als in einer vierfachen Andersheit, die sonst unmittheilbare Einheit zu erreichen. Und so erhalten wir durch das Niedersteigen der ersten, göttlichen Einheit in die zweite, und das Niedersteigen aus dieser in die dritte und aus der dritten in die vierte, drei Welten im All, wovon die erste, dem Mittelpunkte näher, rein geistig; die letzte, dem Umkreise verwandter, grobsinnlich; die mittlere eine mittlere. Der Mittelpunkt der ersten ist Gott, der zweiten der Geist, der dritten der Verstand. Die Sinnlichkeit ist die äußere Hülle der dritten. Alles ist in der ersten Welt, Alles in der zweiten, Alles in der dritten, in jeglicher auf ihre Weise. Der Himmel des Geistes ist jener, wo die Wahrheit leuchtet, klar, wie sie ist. In dem zweiten Himmel, dem des Verstandes,

kleidet sich das Licht dieser Wahrheit, von den Verstandesgründen beschattet, in die Manchfaltigkeit der Meinungen, in dem untersten verliert es sich in dichtestes Dunkel.

Weil nun aber jede dieser Welten, um in ihrer Weise vollkommen zu sein, die ganze Zahlenreihe enthält, so jedoch, daß die Zahlen in jeder ein verschiedenes, einfacheres oder zusammengesetzteres Verhältniß haben, woraus sich zunächst für jede der drei Welten eine dreifache Unterscheidung ergibt (denn in jeder haben wir die zweite, dritte und vierte Einheit, oder Geist, Verstand und Sinn in ihrer Weise); und weil eine Einheit in die andere nur in der Vierzahl fortschreitet, folglich, um die vierfache Unterscheidung des All voll zu machen, die dritte, dreifache der drei Welten, selbst wieder in ähnlicher dreifacher Weise unterschieden werden muß: so erhalten wir, von der allgemeinen Einheit des Alls ausgehend, zunächst den Unterschied der drei Welten, dann den dreifachen Unterschied einer jeden der drei in sich, und endlich den dreifachen Unterschied des vorangegangenen dreifachen selbst, so daß sich im vierfachen Fortschritte von 1, 3, 9, 27 das All in seinen Unterschieden ausgliedert. Wenn wir uns diese Anordnung durch die Ineinanderzeichnung von Kreisen, wovon der größte, allgemeinste zunächst drei, vermittelst der drei: neun, und vermittelst der neun: sieben und zwanzig befaßt, die alle an einandergereiht sind, versinnbildlichen, so können wir daran die Abstufungen des Alls, den vierfachen Fortschritt von der Einheit, das Verhältniß der verschiedenen Ordnungen und Chöre, die Mittheilung des Lichtes von Oben nach Unten u. s. w. erkennen, und haben dabei nur an den Unterscheidungen festzuhalten, das Unterschiedene sowohl in Bezug auf sich selbst als in Bezug gegeneinander betrachtend, und demgemäß bejahend oder verneinend. So werden wir, indem wir überall in der Verschiedenheit der Dinge die Sichselbergleichheit, und in der Andersheit die Einheit erforschen, zu Muthmaßungen und Begriffen gelangen, welche uns die tief-

sten Geheimnisse der Natur und des Geistes erschließen [1]). Wir sehen z. B. ein, warum die Wurzel aller Verstandesbestimmungen die sei, daß das Zusammenfallen der Gegensätze unmöglich, und wie hierauf alle Zahl, alles Verhältniß, alle Figur beruhe, so daß alle Beweise der Mathematik nur in diesem Grunde ihre Stärke haben. Wir dringen bis zur Natur der Elemente und ihrer Zusammensetzung vor. Denn da Alles mit Allem in einer allgemeinen Uebereinstimmung und einem ganz besondern Unterschiede steht, zwischen welchen Gegensätzen sich zwei Mitten befinden, so läßt das auf eine Allem gemeinschaftliche, allgemeine Natur schließen, die wir als eine elementäre überhaupt fassen können. Die Einheit aber eines jeden Kreises, in der stetigen Andersheit desselben verschlungen, so, daß sie einfach für sich nicht wirklich zu sein vermag, ist das Element. Es kann daher nichts, was aus Elementen zusammengesetzt ist, in einfache Elemente, welche gewisse, nicht weiter aufzulösende Punkte sind, aufgelöst werden; denn die Auflösung erreicht das Einfache nicht, und das einfache Element entbehrt der Kraft, für sich wirklich zu sein. Alles, was uns daher ein Element scheint, ist vielmehr selbst noch ein Zusammengesetztes. Denn das, was der Sinn für ein Element hält, weist

[1]) Wie alles Vorhergehende da, wo nicht auf andere Schriften verwiesen wird, aus dem 1. Buche de conjecturis entnommen ist, so alles Folgende aus dem 2. Buche desselben Werkes. Dieses zweite Buch enthält Versuche und Anleitungen zur Anwendung der im ersten aufgestellten Grundsätze auf die Wirklichkeit und die Erfahrung, und ist reich an den vortrefflichsten und eigenthümlichsten Bemerkungen über die verschiedenen Künste und Wissenschaften, über den Lauf der Dinge in der Natur, namentlich über die Natur des Menschen und ihre Verschiedenheit in den verschiedenen Weltgegenden, sowie über die Natur der menschlichen Seele nnd ihrer Thätigkeiten. Die kurzen Mittheilungen, auf die ich mich hier einzuschränken genöthigt bin, und deren Zusammenhang mit den vorgetragenen Lehren für jeden Leser leicht zu enträthseln ist, werden hoffentlich hinreichen, um sowohl den tiefen, philosophischen Blick Cusa's als den Scharfsinn seiner Beobachtungen an den Tag zu legen.

der Verstand als aus Elementen bestehend nach, und was der Verstand für einfach nimmt, begreift die Vernunft als ein Zusammengesetztes. Die Einheit aber ist nur in vierfacher Andersheit mittheilbar, und wie daher wenigstens 4 einfache Elemente nöthig sind, um einen festen Körper zu bilden, so tritt auch die Einheit des Elementirten in 4 verschiedenen allgemeinen Zusammensetzungen der Elemente auseinander, welche gegenseitig miteinander vereinbar und in einander auflösbar sind, und diese werden gewöhnlich die vier Elemente genannt, wiewohl sie zusammengesetzt sind, und zwar zunächst so, daß jedes die Elemente der drei andern in sich befaßt, über die die Einheit seines Elementes vorherrscht, dann aber vermittelst der drei viele andere. Und so mit jeder Einheit, die in der Andersheit mitgetheilt wird, und außer der Vierzahl nicht mittheilbar ist; wiewohl sich Einheit und Andersheit gegenseitig bedingen. Das Licht z. B., welches die Einheit schlechthin aller Farben, und dessen Andersheit die Farbe ist (denn diese ist das in der Mittheilung veränderte Licht), ist nur an seiner Andersheit sichbar, und nicht an sich, und doch sind die Farben auch nicht ohne das Licht sichtbar. Weil nun die Einheit der Farbe nur in vierfacher Andersheit mittheilbar, so gibt es 4 Grundfarben (colores elementales), in welche sich alle Farbenunterschiede auflösen lassen, und weil die Farbe die Andersheit des Lichtes, und, als solche, nur in eingeschränkter Weise da ist, so schreitet sie von der Einheit des Lichtes abfallend, in dreifacher Einschränkung zur Vierzahl fort, und wir erhalten zunächst, da alle Farben zwischen dem Lichte und dem Dunkel in der Mitte liegen, aus der Farbe überhaupt drei Farben, eine dem Lichte, die andere dem Dunkel näher, die dritte eine mittlere, sodann vermittelst der drei: neun u. s. w. Ebenso gelangen wir durch Anwendung der angegebenen Figuren zur Erkenntniß der Verschiedenheit der Einzelwesen, des Männlichen und Weiblichen und des Verhältnisses derselben zu einander, indem keines in dem andern vollkommen aufgehoben, sondern nur überwunden

ist, in den verschiedensten Graden; zur Erkenntniß der Unterschiede der Seinsweisen, welchen entsprechend die Einheit unserer Muthmaßungen sich in einer Vierzahl, gleichsam ihren Elementen, ausgliedert; ferner der Unterschiede der aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen, bei welchen die Verschiedenheit der Körper aus der Verschiedenheit der Seelen, und die Verschiedenheit der Seelen aus der Verschiedenheit der Körper sich folgern läßt, und in deren jedem auf seine Weise der Lebensgeist an den Elementen der geistigen Natur, wie der Leib an denen der körperlichen Theil hat; der Unterschiede des Lebens, des unvergänglichen und vergänglichen, wovon jenes das geistige und vernünftige, dieses das sinnliche, welche sich im Menschen dadurch, daß in seiner Seele der höhere, an der Vernunft Theil habende Verstand mit dem niedern, vorstellenden der sinnlichen Natur verbunden ist, vereinigen; endlich zur Erkenntniß der Natur der reinen Geister und ihrer Unterschiede, des Menschen und seiner Verschiedenheiten, der menschlichen Seele mit ihren vier Elementen, d. h. ihren vier Fähigkeiten, des Sinnes, der Einbildungs- oder Vorstellungskraft, des Verstandes und der Vernunft, und ihres Verhältnisses zu einander, so wie zu unzähligen andern Muthmaßungen.

Wollen wir nun, auf das Ganze zurückblickend, die Ergebnisse unserer philosophischen Untersuchungen kurz zusammenfassen, um Jedem den Weg und den Zugang zum Verständnisse derselben zu öffnen und zu erleichtern: so ist als der Gipfel des Ganzen das Können selbst, das Können alles Könnens, zu betrachten, welches Allem vorhergeht, einfacher, vollkommener, klarer, bekannter, wahrer u. s. w. ist, als alles Andere, und welchem Nichts hinzugefügt werden kann. Das Können mit einem Zusatze ist nur das Bild des Könnens selbst, so das Seinkönnen, und mehr noch das Lebenkönnen, und am meisten das Erkennenkönnen. Und wie das Bild die Erscheinung und Offenbarung der Wahrheit ist, so sind alle Dinge nichts Anderes, als Erscheinungen oder Offenbarungen des Könnens selbst, und zwar freie Offenbarungen, da der

Geist sich nur offenbart, weil und wie er sich offenbaren will. Unser Geist aber ist wie ein geistiges Buch, in sich selbst und in Allem nur Absicht des Schreibenden sehend. Sein höchstes Können ist das Wählenkönnen, welches Sein-, Leben- und Erkennenkönnen in sich schließt, und als das Können des freien Willens mit Nichten von dem Körper abhängig ist. Was der Geist sieht ist ein Erkennbares und geht dem Sinnlichen vorher. Der Geist sieht also sich selbst, und da er sieht, daß sein Können nicht das Können alles Könnens ist, so erkennt er sich als das Bild des Könnens. Und weil er in seinem Können das Können selbst schaut, und doch nichts Anderes ist, als sein eigenes Seinkönnen; so sieht er, daß er nur eine Erscheinungsweise des Könnens selbst ist, und dasselbe sieht er in Allem, was ist. Auch das Sein des Körpers, wiewohl es das niedrigste ist, wird nur mit dem Geiste geschaut. Denn das, was der Sinn schaut, ist ein Accidenz, welches nicht ist, sondern da ist, während jenes Seyn des Körpers, welches nichts Anderes ist, als das Seinkönnen desselben, durch keinen Sinn erreicht wird. Denn jeder Theil des Körpers ist selbst wieder Körper mit seinen drei Ausdehnungen. In diesem dreieinigen Sein des Körpers und mehr noch in allem höheren Seyn und in sich selbst, zumal in jeder Bethätigung, als worin das Wirkenkönnen des Wirkenden, und das Werdenkönnen des Wirkbaren und die Verbindung der beiden dasselbe Können sind, schaut der Geist den dreieinigen Abglanz des Könnens selbst, wirksamer und vollkommener als welches Nichts ist. Wo das Können selbst nicht wiederglänzt, wie in allem Uebel Mangel, Gebrechen, Laster, Tod u. s. w., das ermangelt des Seins und wirkt auf den Geist, als sein Licht verfinsternd. Das Können selbst ist der dreieinige Gott, der Allmächtige, das Können alles Könnens, dessen vollkommenste Erscheinung, vollkommner als welche keine sein kann, Christus ist, der uns durch sein Wort und sein Beispiel zur klaren Anschauung des Könnens selbst hinführt,

zur Seligkeit, die allein des Geistes höchstes Verlangen stillt. [1])

Vier Hauptpunkte sind daher im Auge zu behalten: 1) daß es nur Einen ersten Urgrund gebe, den Geist, der Alles in's Sein gerufen, damit er sich offenbare, und darum erkennende Substanzen geschaffen hat, welche fähig wären, seine Wahrheit zu schauen, und welchen er sich in der Weise, wie sie ihn fassen können, zu erkennen gibt; [2]) 2) daß Alles, was ist, anders in einem Andern, als in sich selbst sei, da es in sich selbst, als in seinem wahren Sein ist, in dem Andern aber, als in seinem der Wahrheit ähnlichen Sein; 3) daß der Mensch das Maß der Dinge sei, womit Protagoras nicht, wie Aristoteles meint, Etwas Gewöhnliches, sondern Etwas sehr Tiefsinniges gesagt hat, wenn er recht verstanden wird. Denn der Mensch mißt mit seinem Sinne das Sinnliche, mit dem Geiste das Erkennbare, und was über dem Erkennbaren ist, das erreicht er durch ein Hinausgehen über sich selbst; 4) daß der Mensch wie ein zweiter Gott sei. Denn wie Gott der Schöpfer der wirklichen Wesen und der natürlichen Formen ist, so der Mensch der begrifflichen oder Verstandeswesen und der künstlichen Formen, welche nichts Anderes sind, als Aehnlichkeiten seines Geistes, wie die Geschöpfe Gottes Aehnlichkeiten des göttlichen Geistes. Der Geist des Menschen ist daher die Aehnlichkeit des göttlichen Geistes im Schaffen. [3])

Endlich muß in der Philosophie die Bedeutung der Worte und Ausdrücke wohl beachtet werden. Die Dinge nämlich, wie sie in unsere Erkenntniß fallen, werden nur in

---

[1]) De apice theoriæ.

[2]) Vergl. Excit. VI. ex serm. qui credit in filium Dei. Deus omnia propter seipsum operatus est; nam divitias gloriae suae ostendere voluit, et ob hoc creavit creaturam rationalem seu intellectualem, ut illi possit ostendere divitias gloriæ, quæ sola potest intellectuali gustu percipere gloriam Dei.

[3]) De Beryllo 3—6.

ihren Zeichen von uns erfaßt. Denn da sie ihrer Natur nach früher sind, als sie für uns erkennbar, so vermag ihre Seinsweise weder durch den Sinn, noch durch die Einbildungskraft, noch durch den Verstand erreicht zu werden, weil sie eben Allem dem vorausgeht, und Alles, was durch irgend eine Erkenntnißweise erreicht wird, bezeichnet nur jene Seinsweise, und ist daher nicht die Sache selbst, sondern ihre Aehnlichkeit und ihr Zeichen. Die verschiedenen Erkenntnißweisen müssen also in den verschiedenen Zeichen gesucht werden. Denn da kein Zeichen die Seinsweise so vollkommen ausdrückt, wie sie ausgedrückt werden kann, so muß, wollen wir auf die möglichst beste Weise zur Erkenntniß gelangen, dies durch verschiedene Zeichen geschehen. Alle Zeichen aber sind etwas Sinnliches, und bezeichnen die Dinge entweder in natürlicher oder in künstlicher Weise (ex instituto). In natürlicher Weise, wie die Zeichen, wodurch in einem Sinne ein Gegenstand ausgedrückt wird, Zeichen, die uns von Natur, ohne irgend einen Lehrmeister bekannt sind, wie das Zeichen der Farbe allen Sehenden, das Zeichen der Stimme allen Hörenden, das Zeichen der Freude, das Lachen, oder der Trauer, das Wehklagen, Allen bekannt ist, u. dergl. In künstlicher Weise aber, wie die Worte und die Schrift, und Alles, was durch das Gehör oder das Gesicht erfaßt wird und die Dinge so bezeichnet, wie es hergebracht und festgesetzt ist. Diese Zeichen aber sind Denjenigen, welche die Einsetzung nicht kennen, ohne Hülfe der Kunst und der Lehre nicht bekannt. Und weil alle Zeichen, wodurch eine Erkenntniß überliefert werden soll, dem Lehrer und dem Schüler bekannt sein müssen, so ist die Kenntniß dieser Zeichen, ihre gehörige Unterscheidung und Bestimmung von der größten Wichtigkeit, und dies um so mehr, als die erste Einsetzung der Sprache uns auf die ersten Menschen und die göttliche Autorität zurückführt, bei der wir allein die ursprüngliche Wissenschaft dieser Zeichen suchen können, von deren Mittheilung die menschliche Wissenschaft ihren Ausgang genommen.[1])

[1]) De venatione sapientiae 33. Vergl. Compendium, seinem ganzen Inhalte nach.

III.

Vergleichung der Bruniſchen und Cuſaniſchen Philoſophie.

Da ich das Verhältniß der Bruniſchen und Cuſaniſchen Philoſophie zu den Lehren früherer Denker und zur allgemeinen Geſchichte der Philoſophie von meiner Betrachtung ausgeſchloſſen habe: ſo gehe ich nunmehr, ohne mich auf die Unterſuchnng deſſen einzulaſſen, was bei Bruno etwa als Platoniſches, Pythagoräiſches, Alexandriniſches, Lulliſches u. ſ. w. angeſprochen werden könnte, weil ſich dergleichen nicht minder bei Cuſa findet, zur Darſtellung der unmittelbaren Verwandtſchaft zwiſchen beiden Philoſophen über, zur Erörterung ihrer Uebereinſtimmung und ihres Unterſchiedes. [1])

---

[1]) Es würde natürlich nicht ſehr ſchwer fallen, in der Cuſaniſchen Philoſophie neben ſo manchem Platoniſchen, Ariſtoteliſchen, Alexandriniſchen u. ſ. w. Vieles von Auguſtinus, Dionyſius, Scotus Erigena, der Schule von St. Victor, von Thomas von Aquin u. ſ. w. Aufgenommenes nachzuweiſen. Allein darin beſteht ja gerade der Fortſchritt in der Geſchichte, daß das in einer frühern Entwickelnng erkannte Wahre in der ſpätern bewahret und weiter gebildet, der früher berichtigte Irrthum nicht ſpäter erneuert werde. Gerade dadurch iſt Cuſa ſo groß, daß ſeine Lehre als das Ergebniß einer Reihe von Entwickelungen der durch das Chriſtenthum wiedergeborenen Philoſophie, die er mit einziger ſchöpferiſcher Kraft auffaßte und weiterführte, zu betrachten iſt. Freilich, wer der Meinnng iſt, daß in der Philoſophie zu keiner beſtimmten Wahrheit, zu keiner entſcheidenden Widerlegung des Irrthums gelangt werden könne, oder daß nur das Neue in der Philoſophie das Wahre ſei, dieſe daher, um fortzuſchreiten, immer auf's Neue von Vorne anfangen und zum Kinde

Zunächst, was die Erledigung der vorläufigen Frage betrifft, ob Cusa dem Bruno wohl auch bekannt gewesen sei, da sonst der Zusammenhang ein bloß zufälliger und kein geschichtlicher sein würde, so beantwortet sich diese Frage zwar am besten durch die Aehnlichkeit der Lehren selbst, welche sich hie und da bis auf die einzelnen Gedanken und Worte erstreckt; allein die wiederholten, namentlichen, und stets mit höchster Anerkennung verbundenen Anführungen Cusa's in den Schriften Bruno's lassen darüber keinen Zweifel übrig. So wird in der Cena delle ceneri (bei Wagner I. p. 154) das zweite Buch des gelehrten Nichtwissens des „göttlichen" Cusanus erwähnt, und ebendaselbst p. 162 in gleicher Weise eine Ansicht Cusa's und das Urtheil desselben überhaupt belobt. [1]) So wird in der Schrift de la causa, principio et uno (p. 288) Cusanus der „Erfinder der herrlichsten Geheimnisse der Geometrie" und seine mathematischen Erweise des Zusammenfallens der Gegensätze im Unendlichen „göttliche" genannt; und in dem Werke de l'Infinito universo e mondi (II. p. 55) wird er als „Einer der einzigsten Schöpfergeister, die je diese Luft eingeathmet" bezeichnet. So ist in der Zueignung der Schrift de lampade combinatoria Lulliana (in der Ausgabe der lateinischen Werke Bruno's von Gfrörer II. p. 627) von dem „bewunderungswürdigen Geiste Cusa's, der, je tiefer und göttlicher er ist, um so Wenigeren zugänglich und bekannt sei, und von den „Geheimnissen" die Rede, „welche in dem reichhaltigen Strome der Cusani-

---

werden müsse, eine Meinung, die heutzutage aus dem naheliegenden Grunde, daß das ächte Philosophiren ziemlich abhanden gekommen ist, gang und gäbe scheint, der wird jenen geschichtlichen Zusammenhang nicht sehr hochachten, bedenkt aber nicht, daß er damit alles Philosophiren ganz und gar überflüssig und eigentlich jede Wissenschaft überhaupt unmöglich macht.

[1]) Mi ricordo d'aver visto il Cusano, di cui il guidizio so che non riprovate, il quale vuole &c. — Teo. Da lui divinamente detto e inteso, et da voi assai lodabilmente applicato!

schen Lehre enthalten sind [1])"; und in ähnlicher Art geschieht Cusa's in der zu Wittenberg gehaltenen Abschiedsrede Bruno's (abgedruckt in Heumanni act. philos. II. [2]) und de innumerabilibus, immenso et infigurabili III. 9 Erwähnung. Wir dürfen also die Vertrautheit Bruno's mit der Cusanischen Philosophie als eine ausgemachte Thatsache ansehen, wenngleich Bruno in den Hauptpunkten seiner Philosophie es mit Cusa gehalten hat wie er selbst dem Paracelsus vorwirft, es mit Raymundus Lullius gehalten zu haben, nämlich, daß er aus ihm geschöpft und ihn beraubt habe, ohne seine Quelle anzuführen. [3])

Bevor wir uns zu jenen gemeinschaftlichen Lehren beider Denker hinwenden, welche der Nolaner offenbar dem Deutschen

---

[1]) A quo (sc. Lullio) admirandum illud vestratis Cusani quanto profundius atque divinius, tanto paucioribus pervium minusque notum ingenium mysteriorum, quæ in multiplici suæ doctrinæ torrente delitescunt, fontes hausisse fatetur.

[2]) P. 425. Deus bone, ubi illi *Cusano* assimilandus, qui, quanto major est, tanto paucioribus est accessibilis? Hujus ingenium si presbyteralis amictus non inter turbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico *longe superius* agnoscerem, profiterer.

[3]) De lampade combinatoria Lulliana, bei Gfrörer l. c. A quo (sc. Lullio) novus ille medicorum princeps Paracelsus.... quidquid animae habet atque corporis, accepisse convincitur, quamvis insobrie ingrato ultraque modum ambitioso honor iste non sufficiat, qui ideo tantum ipsi jure debeatur, quia e seminibus, quæ Lullius sparsit et occuluit, ipse peracto quasi maturitatis tempore solus fruges noverit emetere, ad ulteriorem praxim revocans universa. Jam vero de Lullio nusquam ipsum meminisse video, nisi ubi exoptatior illi detrahendi locus occurrit. Sed certe quod ad hujusce generis medicinæ *principia, fundamenta, magnumque ad ulteriora progressum spectat, nemo (utriusque monumentis etiam leviter inspectis) non videbit, usurpatorem furemque ea suum arte latrocinium occultare, qua majoricanam illius sindonem, contrafactis titulis et portentositate novarum inscriptionum aliisque confictis methodis et ordinibus*, vel hic convertit in pallium, vel ibi in helvetica femoralia dilaniat, *necnon terminis quibusdam mutatis, quasi alios ubique snperinducere colores attentat.* Alle diese dem Paracelsus gemachten Vorwürfe finden beinahe Wort für Wort ihre Anwendung auf Bruno.

entlehnt, dürfte es zweckdienlich sein, diejenigen anzugeben, worin die Uebereinstimmung durch die allgemeine Richtung und den Grundcharakter der beiden Philosophien, welchen sie mit vielen andern Lehrgebäuden theilen, vermittelt scheint. Das Erste, was in Bezug hierauf hervorgehoben werden muß, ist dieses, daß sowohl Bruno als Cusa, dem ontologischen Verfahren des Realismus gemäß, ihren Ausgang vom Absoluten nehmen, welches als das schlechterdings Nicht-Nichtzudenkende und darum von Allem Vorausgesetzte das wahrhaft Erste der Vernunft, und als das den Geist vor jeder Reflexion auf sich selber im Denken Bestimmende, und dennoch in der Reflexion gar wohl von ihm zu Unterscheidende, darum als ein zwar unmittelbar, aber gegenständlich auf ihn Wirkendes, nothwendig absolute Wirklichkeit und kein bloß logisches Sein ist. Beide fassen daher das Unbedingte der Vernunft, die Idee, weder als eine bloße Form unsres Geistes, welcher außerhalb desselben kein Sein entspricht, noch als das Ergebniß aus der abstrakten Begriffsentwickelung auf, sondern halten sie, im entschiedenen Gegensatze gegen den Nominalismus, dem die Idee irgendwie Form oder Erzeugniß des endlichen Geistes ist, als die unmittelbare, alles Erkennen bedingende Offenbarung Gottes im Geiste fest, wodurch allein, weil in Gott jede Wahrheit gründet, eine Uebereinstimmung des Gedankens mit dem ihm fremden Sein, d. h. ein wirkliches Erkennen oder ein Erkennen der Wirklichkeit für uns möglich ist. Die Idee ist daher das Ursprünglichste und Höchste im Geiste, das Vorausgesetzte und Leitende im Denken, was den Geist erleuchtet und die Dinge erkennbar macht, was wir nur mit dem Blicke der Seele erreichen, während unsere Begriffe nur Schatten der Ideen oder Muthmaßungen des Wahren sind. Darum auch spricht Bruno von den „Begriffen der Ideen“ [1]; sagt, daß nur „Gott die Ideen nicht außer sich habe, wir hin-

[1]) De umbris idearum, bei Gfrörer p. 316.

gegen sie außer und über uns suchen müssen“ [1]), und dringt darauf daß „von den Ideen aus, und von den Ideen aus allein die Seele die Feststellung ihrer Begriffe erstreben möge, wenn sie erkennen wolle“ [2]). Die Idee ist daher das in dem Geiste, was ihm weder aus dem Sinne noch aus dem Verstande kommt, die Theilnahme des endlichen Geistes an dem göttlichen Logos, also das eigentliche Licht der Vernunft, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, welches zwar, wie jedes Gegebene, erst durch die Selbstthätigkeit des Geistes vermittelst der Sprache zum Bewußtsein gebracht wird, aber gerade darum mit sogenannten eingeborenen Begriffen gar nichts gemein hat. Was wir durch die Idee erkennen, hat ein ganz anderes, als ein bloß logisches Sein, wie dies die abstracten Begriffe haben, deren Fürsichsein an den Worten und Namen haftet, unter welchen der Verstand die Dinge erfaßt. Nicht, als ob die von der Idee ausgehende Philosophie die logische Betrachtung ausschlösse oder vernachlässigte, sondern sie kennt eben etwas Höheres und geht über die bloße Logik hinaus, wie Cusa diesen Gegensatz der auf bloßer Logik und der auf der Ideenlehre beruhenden Philosophie, vortrefflich in folgenden Worten geschildert hat: „Da der Verstand sich um die den Sinnen unterliegenden Dinge bewegt, und deren Unterschied, Uebereinstimmung und Verschiedenheit festsetzt, so daß Nichts sich im Verstande findet, was vorher nicht im Sinne gewesen wäre; und da er es ist, welcher den Dingen die Namen beilegt, dem einen diesen, dem andern jenen, ohne daß er hierin die Muthmaßung überschritte, weil in seinen Gegenständen keine Form in ihrer Wahrheit anzutreffen: so sind die Gattungen und Arten, wie sie durch den Namen bezeichnet werden, Gedankendinge, welche der Verstand sich aus der Uebereinstimmung und Verschiedenheit der sinnlichen Dinge bildet. Sie vermögen daher, weil sie der Natur nach spä-

[1]) Ibid. p. 323.

[2]) Ibid. p. 318. Ab ideis igitur, ab ideis, conceptionum fixionem perquirat anima, si intelligit.

ter sind, als die sinnlichen Dinge, deren Aehnlichkeiten sie sind, nach Zerstörung der sinnlichen Dinge, nicht fortzubestehen. Wer daher glaubt, daß sich in der Vernunft Nichts befinden könne, was sich nicht im Verstande befunden, der glaubt auch, daß sich nichts in der Vernunft befinden könne, was vorher nicht im Sinne gewesen wäre, und gelangt nothwendig zu dem Schlusse, daß das Ding kein anderes Sein habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird. Er wird sich daher bei jeder Untersuchung in die Erforschung des Wesens und der Bedeutung des Namens vertiefen, läugnen, daß die Formen an sich und in ihrer Wahrheit ein anderes Fürsichsein haben, als wie als Verstandesdinge, und die Urbilder und Ideen für Nichts achten. Diejenigen dagegen, welche in der Vernunft Etwas annehmen, was vorher weder im Sinne, noch im Verstande war, nämlich eine vorbildliche und unmittheilbare Wahrheit der Formen, welche in den sinnlichen Dingen wiederleuchten, behaupten, daß die Urbilder der Natur nach den sinnlichen Dingen vorangehen, wie die Wahrheit dem Bilde und setzen die Menschheit an sich und aus sich, d. h. ohne vorliegende Materie, als das Erste, worauf sie den Menschen durch die Menschheit, und wie er durch den Namen bezeichnet wird, folgen lassen, und endlich die Art im Verstande. Daher vermag, nach Vernichtung aller Menschen, die Menschheit als Art, wie sie durch den Namen bezeichnet wird, und ein Gedankending ist, welches sich der Verstand aus der Aehnlichkeit der Menschen gebildet hat, nicht weiter zu bestehen; denn sie hing von den Menschen ab, welche nicht da sind. Es hört jedoch darum die Menschheit nicht auf zu sein, durch welche die Menschen da waren, und diese Menschheit wird nicht durch den Namen der Art bezeichnet, wie die Namen vom Verstande den Dingen beigelegt werden, sondern sie ist die Wahrheit der durch den Namen bezeichneten Art, so daß, wird auch das Bild zerstört, die Wahrheit an sich fortbesteht. Alle diese läugnen, daß das Ding kein anderes Sein

habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird. Denn mit den Dingen, wie sie durch den Namen bezeichnet werden, beschäftigt sich die Logik und die Verstandesbetrachtung, und darum dringen sie in diese in logischer Weise ein, würdigen und erheben sie; aber sie bleiben dabei nicht stehen. Denn der Verstand oder die Logik hat es nur mit den Bildern der Formen zu thun; wer aber die Dinge über die Bedeutung des Namens hinaus, in theologischer Weise zu erschauen strebt, der wendet sich zu den Urbildern und Ideen hin. Vermitteist ihrer erhebt sich der Geist zum Unendlichen, zu der Einen unendlichen Form aller Formen, welche durch keinen Verstand erreicht, durch keinen Namen, wie ihn der Verstand beilegt, ausgesprochen oder begriffen werden kann, und wovon das Ding, wie es durch den Namen bezeichnet wird, nur das Bild ist[1])."

Indessen muß bemerkt werden, daß Bruno die Ideenlehre in ihrer Reinheit und Vollendung, wie sie in der christlichen Logoslehre lebendigen Beistand gewonnen hatte, nicht festhielt, und sie darum auch nicht gegen den Nominalismus vollständig zu sichern wußte. Die Verwirrung, welche seine falsche Auffassung der Lehre von der absoluten Identität in die Ideenlehre brachte, ist der Grund aller Mängel und Gebrechen seiner Philosophie, wie sich gleich zeigen wird.

Die zweite Gemeinschaft zwischen Bruno und Cusa besteht in der prinzipienhaften Stellung, welche beide Denker dem Glauben und dem Ansehen der göttlichen Offenbarung einräumen.[2]) „Den Namen Gottes, sagt Bruno, seine Wirkung, seine Vorsehung, sein Vorherwissen, seinen Willen und seine Natur dürfen wir nicht nach unsern Verstandesgründen und nach unserem Geiste bemessen; denn Verwegenheit ist es, und kann nicht ohne Lästerung und Nachtheil für unsere Seele geschehen, das, was über den Verstand hinausliegt, der Prüfung des Verstandes zu unterwerfen, indem wir gleichsam vor unsern Richterstuhl die Sachen der

[1]) Idiotae III. de Mente 2.
[2]) S. 6; 8; 46; 47.

Ewigkeit ziehen. Sondern wenn wir in ernstlicher und theologischer Weise verfahren wollen, so müssen wir mit höchster Furcht und Ehrerbietung, so einfach, als möglich, mit der Einfachheit derselben Worte das von Gott aussagen, was durch das Ansehen seiner Offenbarung festgesetzt ist. Auf dieses Ansehen gründet sich der Glaube, nämlich eine unfehlbare Gewißheit, wodurch wir das, was geoffenbart und durch die göttliche Stimme verkündet ist, für gewisser (oder doch für ebenso gewiß) halten, als was den Sinnen offenkundig ist und selbst als den Besitz der obersten Grundsätze. Und zwar ist das Geoffenbarte als dergestalt außerhalb der Prinzipien des Sinnes und des Verstandes liegend zu erachten, daß es dieselben *übersteigt*, nicht ihnen *widerspricht*, daß wir darin nicht gemäß unserm Verstande und unsern menschlichen Bedingungen geleitet, sondern zur Aehnlichkeit und Weisheit Gottes emporgetragen werden, daß wir durch den Glauben zur Einsicht gelangen.[1]" Diese Uebereinstimmung ist die Folge der so eben angegebenen. Denn ist es die Gottheit selber, welche den Geist in der Idee erleuchtet, und ihm in einer den Begriff *übersteigenden* Weise gegenwärtig ist, so ist die Zustimmung des Geistes zu der *äußeren* Offenbarung Gottes im *Worte* ebenso wenig durch unser *begreifendes* Erkennen bedingt, als die Zustimmung zu jener innern, sondern der äußerlich sich offenbarende Gott bejaht sich zugleich innerlich, die Zustimmung des Geistes, worin dieser allerdings frei ist, erzeugt den *Glauben*, und so gewinnt das *Wort*, die *Autorität*, auch ohne von uns *begriffen* zu sein, dieselbe Berechtigung und Bedeutung, als das höchste Criterium der Vernunft, die Idee. Allein Cusa hat diese Bedeutung des Glaubens, diese Berechtigung der Autorität nach allen Seiten zu erörtern und sich klar zu machen gesucht, und es ist ihm, namentlich durch die Zurückführung der Sprache auf eine ursprüngliche Mittheilung Gottes, nicht nur gelungen, die Autorität als den Ausgangspunkt aller Speculation nachzuweisen, sondern auch einen bestimmten Anhalt für die Offenbarung Gottes in der Geschichte und den

[1]) Summa terminorum metaphysicorum &c. bei *Gfrörer* II. 493 f.

Schlüssel zum Verständnisse des Christenthums zu gewinnen.[1]) Bruno dagegen hat sich nirgends die tiefere Ergründung der Natur des Glaubens und der göttlichen Autorität angelegen sein lassen, und in demselben Verhältnisse, als sich bei ihm die Idee verdunkelt, die Substanz des Unendlichen mit der des Endlichen identifizirt, und Letzteres als die Wesenserscheinung des Ersteren geltend gemacht hat, hat sich auch jede Bestimmtheit des Glaubens und der Autorität verwischt, ist die geschichtliche Offenbarung Gottes in den Hintergrund, und eine mehr oder minder willkührliche an die Stelle getreten, der Glaube in förmlichen Aberglauben umgeschlagen.

---

[1]) Man vergleiche mit den in der Darstellung der Cusanischen Philosophie angeführten Stellen folgende der Excit. VI. ex serm. Qui manducat hunc panem. worin der Glaube als das die Idee und die Autorität Vermittelnde aufgezeigt wird.

„Zweierlei hat Gott unserer geistigen Natur verliehen, nämlich, von seiner Glorie hören, und sie schauen zu können. Das Hörenkönnen von seiner Glorie kömmt uns zu als Einwohnern dieser Welt, wo die Finsternisse herrschen und wir von Gott, von dem Reiche der Glorie, des Lichtes und der Wahrheit weit entfernt sind. Das Schauenkönnen kömmt uns zu, inwiefern wir uns dem Reiche der Glorie annähern und von der Erde in den Himmel hinübergeführt werden. Allein weil das Hörenkönnen vom Reiche Gottes in uns ist, und das, was wir hören, das Wort ist, so können wir das Wort vom Reiche Gottes hören. Aber da nur Gott allein uns von seinem Reiche reden kann, das nur ihm bekannt ist, (da kein Anderer die Glorie des Reiches Gottes kennt, als derjenige, welcher seine Glorie ist, wie Niemand weiß, was im Menschen ist, als der Mensch selbst und wem er es offenbart,) darum verlieh uns Gott das Glaubenkönnen. Denn besäßen wir nicht die Macht, dem Worte Gottes zu glauben, so könnten wir durch das Gehör Nichts von seiner Glorie vernehmen. Ohne den Glauben würde uns also von der unsichtbaren Herrlichkeit Gottes Nichts offenbart werden können. Das Glaubenkönnen hat also Gott unserem Geiste verliehen, damit wir vermittelst der Gläubigkeit seine Offenbarung durch das Gehör aufnehmen. Aber weil Derjenige, welcher nicht will, nicht glaubt, sondern nur Derjenige, welcher will, und da der Wille frei ist, so steht es in unserer Macht, zu glauben oder nicht zu glauben. Erwählen wir nun den Glauben, so unterwerfen wir uns dem Worte, sowohl dem Geiste nach, den wir dienstbar machen, als dem Willen nach. Glauben heißt also

Dies vorausgeschickt, lassen sich, mit einstweiliger Beseitesetzung der später anzugebenden Unterschiede, durch die einfache Nebeneinanderhaltung und Vergleichung der Bruniſchen und Cuſaniſchen Philoſophie, folgende Lehren Bruno's als theils dem Cuſa unmittelbar entlehnte, theils nachgebildete, theils an ihn ſich anſchließende bezeichnen:

vor Allem die wichtigſte und ergiebigſte von der abſoluten Identität, von dem Zuſammenfallen und der Aufhebung aller Gegenſätze in dem Unendlichen, in Gott, der Alles das, was er ſein kann, wirklich iſt, die Unterlage des ganzen Bruniſchen Lehrgebäudes, und nichts Anderes, als der Grundgedanke der Cuſaniſchen Anſchauungsweiſe, den Cuſa ſelbſt als die beſondere Eigenthümlichkeit ſeiner Philoſo-

---

mit Zuſtimmung denken. Denn in dem Glauben ſelbſt ſtimmt das geiſtige Auge den Ohren, oder das Geſicht dem Gehör bei, wie wir bei einem wahren Berichte über eine nicht geſehene Schönheit mit Zuſtimmung an dieſelbe denken. Der Glaube ſcheint daher weder ein reines Hören noch ein reines Schauen des Geiſtes zu ſein, ſondern unter dem Schauen und über dem Hören zu ſtehen. Denn wir ſtimmen nicht Allem, was wir hören, bei, noch ſchauen wir Alles, welchem wir zuſtimmen, ſondern wenn wir Gehörtes glauben, ſo ſtimmen wir Nicht-Geſehenem bei. Unſerer geiſtigen Natur, welche unfähig iſt des Schauens der Glorie Gottes, konnte dieſelbe daher nur durch den Glauben geoffenbart werden, und darum iſt jeder Geiſt, wenn er nur Etwas vom Lichte der Vernunft in ſich hat, des Glaubens fähig, weil hierzu kein ſcharfes Geſicht verlangt wird, ſondern jegliches hinreicht. Die Einfältigen ſind daher zum Glauben geneigt, weil ſie ein bereitwilligeres Gehör haben. Denn wir nehmen es täglich um uns wahr, daß diejenigen, welche mehr zum Schauen geneigt ſind, es weniger zum Hören ſind, und umgekehrt. Jeder Schüler aber muß zuerſt aufmerkſam hören, dann das Gehörte aufmerkſam erwägen, um endlich in ſich die Wahrheit des Gehörten einzuſehen. Wer ganz und gar des Lichtes der Vernunft entbehrt, kann nicht glauben, weil er nicht denken und zuſtimmen kann. Den Kleinen und Einfältigen daher, welche zum Glauben geneigter ſind, als die Wiſſenden und Weiſen dieſer Welt, wird das Reich Gottes offenbart, welches den Weiſen verborgen bleibt, und damit alſo die Offenbarung aufgenommen werde, muß der Mann zu einem Kinde, der Weiſe zu einem Thoren werden, d. h. jede Wiſſenſchaft, die vom Reiche Gottes etwas zu wiſſen vorgibt, als Thorheit erachten, und ſich in Bezug darauf dem göttlichen Worte unterwerfen."

phie überall hervorhebt, und von dem er sagt, daß er der einige Ausgangspunkt aller seiner verschiedenen Betrachtungen und Darstellungen sei [1]). Und zwar erstreckt sich die Aufnahme dieser Cusanischen Lehre bei Bruno nicht bloß auf das Allgemeine, sondern bis auf die Worte und Beispiele hinab, wie dies aus der gegebenen Darstellung erhellt, S. 14, 15, 48, 49, 50;

ferner die hiermit zusammenhängende Ableitung der Materie und ihrer durch die Einschränkung (contractio) bestimmten Verschiedenheit, welche überaus bedeutende Lehre von Bruno jedoch keine so tief eindringende Behandlung, als von Cusa, erfuhr, noch erfahren konnte, weil er ihr keinen Grund anzuweisen wußte, S. 17, 18, 74 ff.; die höhere Erfassung des Anaragoräischen: Alles in Allem (die Grundlage der Monadenlehre) und die Lehre von der durchgängigen Ungleichheit und Verschiedenheit aller Dinge, so wie von der in ihnen herrschenden Stufenleiter, S. 25, 96, 31, 92; das Ueberschlagen der Gegensätze in einander, S. 35, 95, und die Unmöglichkeit einer thatsächlichen Theilbarkeit in's Unendliche, weshalb in jedem Kreise ein Kleinstes als der Grund anzunehmen, S. 27, 93, 95;

die Lehre von der Einheit und Grenzenlosigkeit des Alls und den unzähligen Welten in ihm, nebst fast sämmtlichen mitgetheilten Folgerungen und Muthmaßungen, die sich daran knüpfen, über die Gestalt des Alls, die Gestirne, die Erde, die Elemente, ihre Form, ihre Stellung, ihre Bewegung, ihre Wechselwirkung, S. 21—26, 96—103, u. s. w.;

endlich die Lehre von der Natur und Beschaffenheit unserer Erkenntniß; von der Bedeutung und Anwendung der Zahlen und mathematischen Figuren in der Philosophie, so wie die aus der Mathematik hergenommenen Beweise für das Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen u. dgl. m., S. 30—35, 112 ff. 117 ff.

---

[1]) Vergl. De docta ignorantia III. in fine.

Hiernach möchte es scheinen, als ob Bruno nur wie ein geschickter Entwender und Zusammensteller fremder Ansichten und Gedanken zu betrachten sei, in dessen Philosophie, wenn man das noch abrechnet, was sich darin von den Neuplatonikern und dem Raymundus Lullius Aufgenommenes findet, so wie das, was Bruno der Telesianischen Naturanschauung und der Kenntniß des Kopernikanischen Systemes verdankt, kaum etwas Eigenes übrig bleibt. In der That, niemals dürfte bei einem Denker in Bezug auf den Kern und die Grundlagen seiner Lehren der Ruf und der Ruhm des Schöpferischen und Eigenthümlichen unbegründeter gewesen sein, als bei Bruno; niemals hat die neuere Geschichtschreibung der Philosophie, welche in der Umbildung derselben durch's Christenthum und ihrer Fortbildung in diesem durch nahe anderthalb Jahrtausende die Grablegung der Weltweisheit zu betrauern, in dem Abschütteln aber des christlichen Glaubens und der kirchlichen Ueberlieferung im 16. Jahrhunderte ihre Auferstehung zu feiern gewohnt ist, ihre Unkenntniß der Thatsachen und das damit verbundene Nichtverständniß des geschichtlichen Entwickelungsganges und Fortschrittes mehr an den Tag gelegt, als in der ungemessenen Bewunderung und Anpreisung der Schöpferkraft und Eigenthümlichkeit Bruno's [1]). Nichts desto weniger würde dieses strenge Urtheil, wenn man es weiter, als auf den Inhalt der nolanischen Philosophie, ausdehnen wollte, ein in mancher Hinsicht irriges und ungerechtes sein. Denn einerseits ist sowohl die ganze Form der Darstellung bei Bruno, als die Rich-

[1]) Das was Steffens in seinem Aufsatze Ueber das Leben des Jordanus Brunus, (Nachgelassene Schriften, Berlin, 1846, S. 43.) von Bruno sagt, kann so ziemlich als Ausdruck der allgemeinen Ansicht gelten: „Jordanus Brunus zeigt sich auf eine so auffallende Weise als eine höchst eigenthümliche, in sich abgeschlossene und durchaus ursprüngliche Natur, seine philosophische Ansicht ist so ganz für die Zeit, in welcher er lebte, ein neuer Anfang aus den Urquellen der Selbstbetrachtung des Geistes entsprungen, daß eine Darstellung seiner geschichtlichen Erscheinung zum Verständniß seiner Schriften durchaus nothwendig scheint."

tung, die er seiner Philosophie in der Ausführung der einzelnen, untergeordneten Theile, namentlich der vorzugsweise naturwissenschaftlichen, gegeben hat, eine so besondere und unabhängige, daß darin von einer Entlehnung oder Nachahmung nicht die Rede sein kann, und andererseits sind die Abweichungen Bruno's von Cusa in der Auffassung und Anwendung der gemeinschaftlichen Lehren der Art, es herrscht in seinen Schriften ein solcher Zusammenhang und ein so reger und stürmischer Geist, daß man leicht herausfühlt, es hat bei ihm eine lebendige Aneignung und ein selbstständiges Wiederdenken des Aufgenommenen Statt gefunden, und dies in seiner Besonderheit aufzuzeigen und daran ermessen zu lassen, ob die Philosophie des Nolaners im Verhältnisse zu der Cusanischen als ein Fortschritt gelten könne, oder als ein Rückschritt betrachtet werden müsse, wende ich mich nunmehr zur Vergleichung der Unterschiede, welche zwischen den beiden Denkern obwalten, und die sich, was ihren Werth und ihre Bedeutung für die Geschichte der Philosophie betrifft, auf wenige Angelpunkte zurückführen lassen.

Vor Allem müssen wir die Lehre von der absoluten Identität in's Auge fassen. Zwar unterliegt es keinem Zweifel, daß Bruno mit Cusa das Zusammenfallen der Gegensätze in der Einheit des Unendlichen zunächst für die Gottheit, die Alles das, was sie sein kann, wirklich ist, in Anspruch genommen habe. Allein da die Gottheit an sich nicht zu erkennen, dagegen ihre unendliche Macht vollkommen in dem Weltall verwirklicht hat, so gehen auf dieses mit der Unendlichkeit selbst auch alle ihre Bestimmungen über. [1]) Alles ist daher im Grunde und der Substanz nach Eines, und wie die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nur Schein [2]), so ist auch die Verschiedenheit Gottes von den Dingen nur eine scheinbare, denn getrennt von der Entfaltung seines Wesens in der Welt, ist Gott eigentlich nur die einfache, über Alles erhabene Einheit, die, weil sie in sich selbst ohne

[1]) S. 19.
[2]) S. 20.

allen lebendigen Unterschied ist, und, als über alles Geschlecht hinausliegende und keiner Zeugung eines ihr gleichen Sohnes fähige, keine Dreieinigkeit im christlichen Sinne zuläßt,[1]) durch Abstraktion von der Welt gewonnen wird, und kein anderes Fürsichsein hat, als eben dies, die höchste Abstraktion zu sein. Durch diese Uebertragung der wahrhaften, göttlichen Unendlichkeit auf das Weltall, durch die Identifizirung der Substanz Gottes mit der Substanz seiner Wirkungen wird aber die größte Verwirrung in die Ideenlehre gebracht. Denn, abgesehen von dem Mangel an Folgerichtigkeit, der in dem Schlusse von der unendlichen Verwirklichung der göttlichen Macht in der Natur auf die Einheit der Substanz Gottes mit der Substanz der Welt liegt, und der sich bei der Nothwendigkeit, dennoch zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Unendlichkeit des Alls[2]), zwischen der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott und der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Natur zu unterscheiden[3]), ohne daß von diesen Unterschieden, so wie von der Natur der Einschränkung, die

---

[1]) S. 8.

[2]) De l'infinito, universo e mondi (bei Wagner II; 25.) Io dico l'universo tutto infinito, per che non ha margine, termine ne superficie, dico l'universo non essere totalmente infinito, perche ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Io dico dio tutto infinito, per che da sè esclude ogni termine, et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico dio totalmente infinito, per che tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: *al contrario* de l'infinità de l'universo la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti, se pur referendosi à l'infinito, possono esser chiamate parti, che noi possiamo comprendere in quello. Es ist klar, daß hier, wie an einigen anderen Stellen, die Unendlichkeit des Alls von der Unendlichkeit Gottes eigentlich wie die privative Unendlichkeit von der negativen (S. 76.) unterschieden wird. Aber an andern Stellen verwirft Bruno die privative Unendlichkeit ausdrücklich und spricht dem körperlichen Sein eine gleich wahrhafte Unendlichkeit zu, als dem geistigen (S. 21.) Woher kömmt es denn aber, daß sich nun doch die Unendlichkeit des Alls ganz anders (al contrario,) als die Unendlichkeit Gottes verhält?

[3]) S. 16.

sie erzeugt, die geringste Rechenschaft abgelegt würde, gar nicht verbergen läßt: ist offenbar dem Unendlichen, Absoluten der Vernunft das Unendliche des Sinnes und Verstandes, dem Gegenstande der geistigen Anschauung der der sinnlichen gleich gesetzt; die übernatürliche, überwesentliche, übersubstanzielle Substanz Gottes[1]) fällt mit der Natur, der Wesenheit und der Substanz des Alls zusammen, ist bloß dessen innerlicher immanenter Grund, und die Idee, in der wir die absolute Wahrheit in einer den Begriff übersteigenden Weise erfassen sollen, ist am Ende Nichts von dem höchsten Begriffe Verschiedenes, und daher eben so sehr dialectisches Erzeugniß unseres Geistes, wie jeder andere abstracte Begriff. So kommt es, daß, ganz im Widerspruche mit seiner Lehre von den Schatten der Ideen in unserm Geiste (S. 31), Bruno es in seiner Lullischen Kunst zu einer absoluten Wissenschaft, worin der Begriff das Sein in sich schlösse, (S. 32; Anm. 2) bringen zu können glaubte, weßhalb denn auch Hegel, bei dem gleichen Streben und dem vermeintlich erreichten Resultate, in seiner Geschichte der Philosophie dieser Seite der Brunischen Philosophie, die Steffens mit Recht als die bloß exoterische bezeichnet[2]), eine so große Bedeutung beilegt. Ich brauche wohl nicht hinzuzufügen, daß die Lehre von der Weltseele, als dem eigentlichen und doch von Gott verschiedenen, dem idealen Grunde gemäß handelnden Werkmeister der Welt, bei der behaupteten Einerleiheit der Substanz von Allem, nicht nur ein mißrathener Versuch zur Vermittlung der in die Augen springenden Widersprüche, sondern ein vollkommenes hors d'oeuvre im Ganzen des Systems ist. Bei Cusa dagegen ist von der Aufhebung und dem Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen nur in Bezug auf Gott die Rede. Fände sie auch im Weltall Statt, was nothwendig sein müßte, wenn dieses die absolute Verwirklichung der unendlichen Macht, d. h. selbst wahrhaft un-

[1]) S. 6; 9. Sostanza *soprasustanziale* wird Gott in der cena delle ceneri (bei Wagner I; 191), und anderwärts genannt.

[2]) Nachgelassene Schriften, S. 49 und 65.

endlich wäre, so würde, da das der That nach Unendliche ohne Andersheit, und die Einheit selbst ist, alle Form, Zahl und Unterschied der Dinge aufgehoben werden, und weder Einschränkung, noch Werden und Bewegung erklärlich sein.[1]) Die Welt kann daher als Inbegriff dessen, was in der Zahl da ist, schlechterdings nicht in verneinender Weise d. h. wahrhaft unendlich sein, sondern ihre Unendlichkeit ist wie die der Zahl, welche wir uns zwar nicht als begrenzt denken können, weil über jede gegebene Zahl hinaus durch Hinzufügung der Einheit eine größere möglich ist, und welche dennoch aus demselben Grunde auch niemals eine schlechthin größte und also wahrhaft unendliche zu sein vermag. Die Welt ist daher in beraubender Weise unendlich, und nicht gleicher Substanz und Wesenheit mit Gott, sondern in eigner Substanz und Wesenheit geschaffen.[2]) Wir sehen aber die nothwendige Endlichkeit der Welt ein, weil über dieselbe hinaus unserer geistigen Anschauung in der Idee der wahrhaft unendliche Gegenstand gegenwärtig ist, und wir vermögen die Welt dennoch nicht als endliche zu begreifen, weil das Unendliche, woran sie ihre Gränze hat, kein solches ist, welches auch seinerseits an ihr seine Schranken hätte und sich als ein der Zahl nach von ihr verschiedenes durch den Begriff sondern und bestimmen ließe. Gott selbst aber ist jene unendliche Sichselbergleichheit von Allem nur als dreieiniger, d. h. als in der Einheit seines Wesens dreipersönlicher[3]), und hoch über allen Widerspruch und über alle Einwürfe des Nominalismus (wie z. B. daß Gott, weil er vor und über allem Geschlechte stehe, keinen Sohn zeugen könne) hat Cusa diese Lehre durch seine Begründung und seine Unterscheidung der drei Seiten in der Lehre von Gott, der bejahenden, der verneinenden und der höheren, beschaulichen (speculativen) erhoben, und dadurch der Logik des Unendlichen ihre feste Unterlage gegeben. Indem so einerseits das Ueberseiende, Unendliche gegen jede Verwechselung mit einer Abstraktion gesichert wurde;

---

[1]) S. 52. 74 ff. 96 ff.
[2]) S. 76.
[3]) S. 58 ff.

erhielt andererseits die Ideenlehre durch die vollendete Ausbildung der Lehre von der geistigen Anschauung ihren unerschütterlichen Grund; und wenn dennoch bei Cusa Ausdrücke und Wendungen vorkommen, welche bei oberflächlicher Betrachtung oder unvollständiger Kenntniß seiner Lehre die Unterschiede zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen aufzuheben, und eine Auslegung der absoluten Identität zuzulassen scheinen, wie sie sich bei Bruno findet[1]), so hat dies theils in dem Streben, die höhere Erkenntniß durch die niedere zu vermitteln, und in der Ungenügenheit der Sprache zu diesem Endzwecke seinen Grund[2]), theils darin, daß es ihm, um die Einsicht in das göttliche Sein und Leben als ein überweltliches und nicht abstract außerweltliches zu sichern, vor Allem darauf ankam, die Innerweltlichkeit Gottes festzusetzen[3]).

---

[1]) Dahin gehören Ausdrücke, wie die, daß Gott „die ewige, unsichtbare Welt, die Welt der sichtbar gewordene, endliche oder geschaffene Gott sei", daß die Welt „die Entfaltung der Alles befassenden göttlichen Einheit", daß Gott das „Sein alles Seins, die Form aller Formen", daß er „durch kein Andersein von den Dingen verschieden", daß das Geschöpf „absolut genommen Eines mit dem Schöpfer", daß „Schaffen und Geschaffenwerden dasselbe sei" u. dgl. Am häufigsten kommen solche Ausdrücke in den frommen, rein innerlichen und beschaulichen Schriften vor, z. B. de visione Dei. In der Regel sind sie jedoch nicht ohne nähere Erklärung gelassen, und gewinnen, im rechten Lichte betrachtet, einen ganz andern Sinn.

[2]) S. 81. Anm. 1. Nicht selten bedient sich Cusa der verfänglichen Wendungen der Rede, wenn er die Antinomien hervorheben will, auf die unser Geist geräth, so oft er das über den Begriff Hinausliegende zu begreifen sucht.

[3]) S. 51, 69. Cusa erweist sich hierin als den ächten Schüler der mystischen Philosophie im Christenthum, wie sie seit dem angeblichen Dionysius Areopagita in der Kirche Wurzel gefaßt, und im Mittelalter eine besondere, die Scholastik ergänzende Richtung des Denkens erzeugt hat, deren unterscheidendes Merkmal eben die größere Innerlichkeit war. Wegen dieser Richtung mag er wohl auch in der Apologia doctae Ignorantiae und hier und da anderwärts mit einer gewissen Schonung über einige, mehr oder weniger dem Pantheismus verfallene Theologen, z. B. den Meister Eccard, David von Dinanto und Andere geurtheilt haben, ohne je ihre einseitige Befangenheit und ihre Irrthümer zu theilen oder zu billigen. Die Lehre des Cardinals ist daher nicht zu jenem „schwachen Theismus" zu rechnen, wie ihn Schelling so treffend nennt, (Vorrede

Ein ernstliches Mißverständniß durfte er bei Denjenigen, welche seine Philosophie kannten, nicht befürchten. [1])

Hat nun Bruno seine Lehre von der Einheit der Substanz, von der Unendlichkeit und Ewigkeit der Materie und des Alls, von der Weltseele und der Göttlichkeit der Natur, aus dem Nichtmüßigseinkönnen Gottes und der Nothwendigkeit einer unendlichen Unterlage für seine Wirksamkeit abgeleitet, und geschlossen, daß, weil die Ursache des Alls unendlich, darum auch die Wirkung unendlich sein, und, wenn es ein schlechthin thätiges Vermögen gebe, es auch ein schlechthin leidendes geben müsse, daß folglich, da Können, Wollen und Wirken in Gott Eines und dasselbe sind, Alles der Substanz nach Eines sei, Werden und Vergehen, Einschränkung und Zufälligkeit u. dgl. nur Schein [1]); so weist Cusa, der eben auch auf Grund des Nichtmüßigseinkönnens Gottes und der Nothwendigkeit einer unendlichen Unterlage für seine Wirksamkeit die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit gebaut [2]), im Gegentheile nach, daß die Materie oder Möglichkeit keine unendliche und also auch das leidende Vermögen kein unbeschränktes sein könne; daß eine Weltseele unmöglich, und der bewegende Geist der Natur ein erschaffener sei, so wie, daß im entgegengesetzten Falle die Einschränkung, Zufälligkeit u. s. w., (gleichviel, ob sie als Schein oder Wirklichkeit angenommen werden,) ohne Grund und ohne Erklärung bleiben würden. „Denn,"

---

zu Steffens Nachgelassenen Schriften XIV), welcher gegen den Pantheismus Nichts vermag, „weil er nur in absoluter — nicht Ueber-, sondern Außerweltlichkeit, (denn das ist ein großer Unterschied) eine der Gottheit würdige Stelle zu finden weiß."

[1]) Dennoch hat es nicht an Angriffen auf seine Philosophie gefehlt, wie dies die Apologia doctae Ignorantiae beweist. Indessen scheint aus der Verachtung, womit er in dieser Schrift eines seiner Schüler seinen Gegner behandelt, hervorzugehen, daß er kein besonderes Gewicht auf diese Angriffe gelegt.

[2]) S. 20—23.

[3]) S. 57.

sagt Cusa, „könnte es eine schlechthin unendliche Möglichkeit oder Materie geben, so würde, da unter Allem, was sein kann, Nichts weniger sein kann, als diese Möglichkeit, welche zunächst an das Nichtsein gränzt, zu einem Kleinsten und Größten gelangt werden in Dingen, die eines Mehr oder Minder fähig sind, was unmöglich. Die absolute Möglichkeit ist daher in Gott, (in welchem sie mit der unendlichen Wirklichkeit zusammenfällt,) Gott selber. Außer Gott aber ist sie nicht möglich, denn da Alles außer dem ersten Urgrunde nothwendig eingeschränkt ist, so kann es Nichts geben, was ein absolutes Vermögen besäße. Werden nämlich in der Welt verschiedene Dinge gefunden, die sich dergestalt verhalten, daß aus dem einen mehr als aus dem andern entstehen kann, so ist darin zu einem einfach und schlechthin Größten und Kleinsten nicht zu gelangen. Weil nun solche Dinge gefunden werden, so kann es keine unendliche Möglichkeit geben. Jede Möglichkeit ist daher eine eingeschränkte; das aber, was sie einschränkt, ist die Wirklichkeit. Es gibt daher keine reine, schlechterdings durch keine Wirklichkeit bestimmte Möglichkeit, und eben so wenig kann das, wozu die Möglichkeit geeignet ist, unendlich schlechthin und ohne alle Einschränkung sein. Denn da Gott unendliche Wirklichkeit ist, so kann er Ursache nur der Wirklichkeit sein. Die Möglichkeit des Seins aber ist auf zufällige Weise (contingenter). Wäre die Möglichkeit daher eine unendliche, woran sollte sie zufällig sein? Sie ist aber zufällig dadurch, daß das, was sein Sein vom Ursein hat, nicht durchaus und einfach und schlechthin Wirklichkeit sein kann. Es wird also die Wirklichkeit durch die Möglichkeit eingeschränkt, so daß sie schlechthin nur dem Vermögen nach ist, und das Vermögen ist nur schlechthin, inwiefern es durch die Wirklichkeit eingeschränkt wird. Es finden aber hier Unterschiede und Abstufungen Statt, so daß Eines mehr der Wirklichkeit nach, das Andere mehr dem Vermögen nach ist, ohne daß darin zu einem einfach Größten oder Kleinsten gelangt würde, da die größte und kleinste Wirklichkeit mit der größten und kleinsten Möglichkeit zusammenfällt und das schlechthin Größte selbst ist.

Dazu, wenn die Möglichkeit der Dinge nicht eine eingeschränkte wäre, so würden weder Gründe noch Rechenschaft von denselben gegeben werden können, sondern Alles würde aus dem Ohngefähr da sein, wie dies fälschlich Epikur wollte. Denn daß eben diese Welt aus der Möglichkeit auf eine vernünftige Weise hervorging, war deshalb nothwendig, weil die Möglichkeit nur zum Sein dieser Welt geeignet, folglich eine eingeschränkte und keine absolute war. So mit der Erde, der Sonne u. s. w. in Bezug auf welche, wenn sie nicht einer gewissen eingeschränkten Möglichkeit nach in der Materie verborgen gewesen wären, kein Grund vorhanden war, warum sie eher wirklich geworden, als nicht geworden sind. Wiewohl daher Gott unendlich ist, und demgemäß eine unendliche Welt hätte schaffen können, so konnte doch, weil die Möglichkeit nothwendig eine eingeschränkte und keine unendliche, noch für Unendliches geeignete war, gemäß der Möglichkeit ihres Seins die Welt weder der That nach unendlich, noch größer oder anders sein, als sie ist. Die Einschränkung der Möglichkeit aber rührt von der Wirklichkeit her, die Wirklichkeit aber von der höchsten Wirklichkeit selbst. Da also die Einschränkung der Möglichkeit von Gott ist, die Einschränkung der Wirklichkeit aber von der Zufälligkeit, so ist die durch das Zufällige nothwendig eingeschränkte Welt eine endliche. Und so entnehmen wir aus der Kenntniß der Möglichkeit, wie das eingeschränkte Größte dies durch die nothwendig eingeschränkte Möglichkeit ist, welche Einschränkung, weil sie von der Wirklichkeit herrührt, nichts Zufälliges ist, und so hat das All eine vernünftige und nothwendige Ursache seiner Einschränkung, und die Welt, welche nichts Anderes ist, als das eingeschränkte Sein, ist nicht auf eine zufällige Weise von Gott, der die absolute Größe ist. Wenn wir daher, da Gott die absolute Möglichkeit ist, die Welt betrachten, wie sie in dieser ist, so ist sie, wie in Gott, und die Ewigkeit selber. Betrachten wir sie aber in der eingeschränkten Möglichkeit, so geht die Möglichkeit bloß der Natur nach der Welt voran, und diese eingeschränkte Möglichkeit ist weder die Ewigkeit, noch gleich ewig mit Gott, sondern

wie das Eingeschränkte von dem Absoluten, durch einen unendlichen Abstand getrennt [1]). Da mithin in den Dingen, welche eines Mehr und Minder empfänglich sind, zu einem einfach Größten nicht zu gelangen ist, und es folglich weder ein absolutes Vermögen, noch eine absolute Form oder Wirklichkeit geben kann, die nicht Gott selbst wäre; da es außer Gott kein unbeschränktes Sein, und nur Eine Form aller Formen, Eine Wahrheit aller Wahrheiten gibt, so ist das Dasein einer Weltseele unmöglich. Denn die Formen der Dinge sind unterschiedene nur, inwiefern sie eingeschränkt sind: inwiefern sie schlechthin sind, sind sie Eine unterschiedene Form, welche das Wort in der Gottheit ist. Die Weltseele hat daher kein Sein außer der Möglichkeit, durch die sie eingeschränkt ist, und ist kein von den Dingen getrennter oder trennbarer Geist. Betrachten wir nämlich den Geist, wie er getrennt von der Möglichkeit ist, so ist er der göttliche Geist selber, der allein lautere Wirklichkeit ist. Es ist also unmöglich, daß es mehre unterschiedene Vorbilder gebe, da jedes in Bezug auf das ihm Nachgebildete, daß größte und wahrste sein würde. Das Größte und Wahrste kann aber nicht ein Mehreres sein, denn das Eine unendliche Urbild allein ist hinreichend und nothwendig, und befaßt alle noch so verschiedenen Gründe der Dinge auf die gleichste Weise. Diese Eine unendliche Form aller Formen, wovon alle Formen der Dinge nur Bilder sind, ist daher nicht ein Geist, der kleiner wäre, als der ihn Zeugende, sondern das Wort und der dem Vater gleiche Sohn in der Gottheit. Die Weltseele ist daher zu betrachten als eine allgemeine Form, die alle Formen in sich befaßt, jedoch kein wirkliches Sein hat, außer auf eingeschränkte Weise in den Dingen, so daß sie in jedem Dinge die eingeschränkte Form des Dinges selber ist. Gott ist also wirkende, förmige und Endursache von Allem, und bewirkt in dem Einen Worte Alles unter sich noch so Ver-

[1]) De docta ignor. II. 8.

schiedene; so daß keine Mitte zwischen das Unendliche und Eingeschränkte fällt, wie Jene sich eingebildet haben, welche die Weltseele als einen Geist, der nach Gott ist und vor der Einschränkung der Welt, annahmen. Denn Gott allein ist die Seele und der Geist der Welt in dem Sinne, daß die Seele als etwas Absolutes, worin alle Formen der Dinge wirklich sind, betrachtet wird. Es gibt also keine wirklichen Formen in dem Worte, als das Wort selbst und in den Dingen auf eingeschränkte Weise.[1]) Ebenso wenn wir die Natur als die Gesammtheit dessen fassen, was durch die Bewegung wird, so können wir aus dem Wesen der Bewegung selbst entnehmen, daß das Leben der Natur nicht das göttliche, sondern ein erschaffenes sei. Keine Bewegung nämlich kann eine einfach größte sein, weil die einfach größte mit der Ruhe zusammenfällt. Da nun die absolute Bewegung, welche mit der Ruhe zusammenfällt, Gott ist, welcher alle Bewegungen in sich beschließt, so kann die Bewegung oder der belebende Geist der Natur, weil er eben ein von der Ruhe Verschiedenes ist, nur ein von dem göttlichen Geiste herniedersteigender, ein erschaffener sein, ohne welchen Nichts Eines ist, noch bestehen kann, und durch welchen diese ganze Welt und Alles, was darinnen ist, in einem natürlichen Verbande das ist, was es ist. Und das ist die Bewegung der liebevollen Verbindung von Allem zur Einheit hin, damit Alles Ein Weltall sei. Denn wiewohl Alles auf besondere Weise bewegt wird, um das, was es ist, auf die beste Weise zu sein, und dennoch keines gleichmäßig, wie das andere, so schränkt doch Jegliches auf seine Weise die Bewegung von Jeglichem ein, und nimmt daran mittelbar oder unmittelbar Theil, wie an der Bewegung des Himmels die Elemente und das aus ihnen Zusammengesetzte, und an der Bewegung des Herzens alle Glieder, damit so sei Ein All. Durch diese Bewegung sind die Dinge in einer gewissen bestmöglichen Weise da, und dahin ist ihre Bewegung

[1]) De docta ignor. II. 9.

gerichtet, daß sie in sich oder in der Art erhalten werden, durch die natürliche Verbindung der verschiedenen Geschlechter, welche, indem die Natur die Bewegung verknüpft, geeint, und in den Einzelwesen auf getrennte Weise eingeschränkt sind. Wie daher jede Möglichkeit in der absoluten ist, welche Gott ist, der ewige, und jede Form und Wirklichkeit in der absoluten Form, welche das Wort des Vaters und der Sohn in der Gottheit ist: so ist jede Bewegung der Verbindung, jedes einigende Verhältniß und jede Harmonie, in der absoluten Verbindung des göttlichen Geistes, damit Einer der Urgrund sei von Allem, Gott, in welchem und durch welchen Alles ist, in einer gewissen Einheit der Dreiheit, in Weise der Aehnlichkeit eingeschränkt, gemäß dem Mehr oder Minder, innerhalb des einfach Größten und Kleinsten, je nach seinem Grade [1]).“

Aus Allem dem geht unmittelbar hervor, daß, so wie die Lehre von der absoluten Identität die christliche Dreieinigkeitslehre in sich schließt, in dieser ihre Begründung und ihre Vollendung hat, so die Lehre von der Einschränkung, von der Entfaltung der Dinge im All und der Natur des letzteren nur durch die Lehre von der freien Schöpfung zu verstehen ist, und daß aus der erstern die Einheit der Substanz von Allem, aus der zweiten eine Wesensentwickelung des Unendlichen folgern, nicht bloß diese Lehren mißverstehen und verwirren, das Unendliche verendlichen, die Wirklichkeit des Endlichen, des Werdens, der Natur überhaupt läugnen und zum bloßen Schein herabwürdigen heißt, sondern daß es die förmliche Aufhebung dieser Lehren, der innerste philosophische Widerspruch ist, der den aus jenen Lehren abgeleiteten Ergebnissen die Grundlage entzieht, und wobei, da der Schein selbst unerklärt und unerklärlich bleibt, das Festhalten an diesen Ergebnissen, so wie die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft überhaupt

[1]) De docta ignor. II. 10.

nur einem glücklichen Mangel an Folgerichtigkeit zu verdanken ist [1]).

An diese Verwirrung und diesen Mangel an Folgerichtigkeit knüpfen sich mehrere besondere Unterschiede der Brunischen von der Cusanischen Philosophie an, die zur richtigen Beurtheilung des Verhältnisses nicht ohne Bedeutung sind. Wie nämlich, von Seite des Denkers angesehen, die Verwirrung dadurch entstanden ist, daß sich bei Bruno in der, wie Cusa bemerkt, sehr schwierigen Betrachtung der Alles in Gleichheit beschließenden Einheit und der Art ihrer Entwickelung in der Vielheit [2]), an die Stelle der geistigen Anschauung die sinnliche und an die Stelle der richtenden Vernunft und des unterscheidenden Verstandes die Einbildungs- und Vorstellungskraft untergeschoben hat, deren Uebergewicht bis in der Form der Darstellung des Nolaners so maßlos hervortritt: so hat sich dieser Einfluß der Phantasie auch in der Ausführung der einzelnen Theile geltend gemacht, und phantastische Gebilde erzeugt, welche nachtheilig auf die Weiterbildung gewisser philosophischer Fragen wirkten.

Zunächst in Bezug auf die Zahlenlehre. Während Cusa diese seit den Neuplatonikern ganz unberücksichtigt ge-

---

[1]) Dieser Vorwurf trifft nicht bloß die Brunische Philosophie, sondern alle Systeme, welche auf der mißverstandenen und falschen Identitäts- und Ideenlehre ruhen. Indessen darf der Mangel an Folgerichtigkeit und die Verwirrung nicht stets im Innern der Lehren gesucht werden, da hier, wenn die Idee einmal als identisch mit dem endlichen Sein, oder dem Begriffe vorausgesetzt ist, der strengste Zusammenhang herrschen kann. Wo fänden sich z. B. philosophische Lehrgebäude mit einer innigeren und abgeschlosseneren Einheit in sich selbst, als die Spinoza's und Hegel's? Dergleichen Philosophien müssen daher in ihrem Prinzipe bekämpft und als haltlos erwiesen werden, indem gezeigt wird, daß sie auf Voraussetzungen beruhen, und zwar auf falschen Voraussetzungen, und daß folglich ihre innere Einheit nur eine scheinbare, ihr Wahres ein solches nur unter veränderten Bedingungen ist. Bei Bruno tritt die Verwirrung sichtbar im Innern seiner Lehre hervor, weil darin eben die Entthronung der Idee noch nicht vollständig durchgeführt ist.

[2]) Vergl. Apologia doctae ignorantiae, passim.

bliebene Lehre in der Weise in sein Lehrgebäude aufnahm, daß er einerseits die Bedeutung der Zahl und der Mathematik überhaupt für die Philosophie, so wie ihre Stellung und ihr Verhältniß zu derselben ermittelnd, im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Philosophie der Zahl versuchte, wie sie meines Wissens weder vor ihm noch nach ihm versucht worden, und wobei er sich, bei aller Aehnlichkeit mit den Pythagoräern, seiner vollkommenen Unabhängigkeit von der Zahlenlehre derselben bewußt war [1]), und daß er andererseits durch die Paralellisirung der Zahlen mit den Begriffen und den Nachweis ihrer gemeinschaftlichen Wurzel und Grundlage der philosophischen Wissenschaft eine gewisse mathematische Sicherheit und Vollendung zu erringen strebte [2]): kehrte Bruno, der das Weltall als die Wesensentfaltung des Unendlichen, die Zahlen als die Entwickelung der göttlichen Einheit selbst annahm, zu der Pythagoräischen Lehre und jener abentheuerlichen Zahlendeutung zurück, welche in den Zahlen die Wesenheit der Dinge und göttliche Geheimnisse erkennen zu können glaubt und die nothwendige Begleiterin jeder

---

[1]) Idiotae III. de mente 6. Videris multum Pythagoricus, qui ex numero omnia esse asseruit. *Idiota.* Nescio an Pythagoricus an alius sim, hoc scio, quod *nullius auctoritas me ducit*, etiam si me movere tentet. Arbitror autem viros Pythagoricos, qui, ut ais, per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Es bedarf wohl nach Darlegung der Cusanischen Zahlenlehre keiner nähern Hinweisung mehr auf ihren Unterschied von der pythagoräischen, mit der sie eben nur das gemein hat, ein Versuch zur philosophischen Erkenntniß der Bedeutung der Zahl zu sein.

[2]) S. 113 ff. Vergl. de conjecturis II. 2. Scire ad hoc principium, vitandae coincidentiae contradictionis, omnia reducere: est sufficientia omnium artium ratione investigabilium. Tentavi ego aliquando, affirmans diametri et circumferentiae circuli proportionem inattingibilem atque inadmissibilem propter jam dictam coincidentiam vitandam: et statim, quid geometrice affirmandum, quidve negandum, vidi .... Tentabo hanc *Mathematicae radicem* aliquando (vita comite) explicare, ut *ipsam scientiam ac via ad sufficientiam quamdam reducam.*

Emanationslehre ist [1]). Dieser letzteren gemäß ist dann auch weiterhin die geoffenbarte Lehre von den reinen Geistern, den Engeln, welche in der Cusanischen Naturphilosophie eine so feste Begründung erhalten hatte, indem sich aus der Natur des Alls das Dasein eines Reiches rein geistiger Wesen mit gleicher logischer Nothwendigkeit als das der Körper- und Menschenwelt ergab, und welche daher im Ganzen der Lehren eine so wesentliche und berechtigte Stelle einnimt, daß ohne sie die Ordnung und Vollständigkeit gestört würde [2]), von Bruno wieder in die willkürliche und abergläubische Lehre der Neuplatoniker von den Genien, Dämonen u. s. w. verkehrt worden [3]). Endlich darf nicht unbeachtet gelassen werden, daß während Cusa im dritten Theile seiner Philosophie, der Lehre von dem zugleich Unendlichen und Endlichen, von Christus, der Kirche und dem Staate, nicht bloß die Geschichte in die Philosophie aufgenommen, sondern auch den großartigsten Versuch jener erst in neuester Zeit unter dem Namen von Philosophie der Offenbarung u. s. w. hervortretenden Wissenschaft niedergelegt hat [4]), Bruno, dem Geiste des Emanatismus gemäß, für den, (wie im Grunde genommen, für jeden Pantheismus, der eigentlich nichts Anderes ist, als die gelehrte Gestalt des Emanatismus, die Umsetzung seiner poetischen Formen in Abstractionen [5]),) die Geschichte ein

---

[1]) S. 33 ff. Ich werde später diese Zahlendeutung Bruno's noch ausführlicher berühren.

[2]) S. 86, 91, 123.

[3]) Auch hiefür werden später Belege folgen.

[4]) S. 105—111.

[5]) Ein neuerer Schriftsteller und unstreitig einer der größten Denker unserer Zeit, Vincenzo Gioberti, faßt die Umwandlungen, welche die von ihm als der entsprechende Ausdruck der Idee erwiesene und an die Spitze der Philosophie gestellte ideelle Formel: das Seiende (Unendliche) erschafft das Daseiende (Endliche), im Verlaufe der Geschichte erlitten hat, mit Bezugnahme auf die entsprechenden Seelenzustände des menschlichen Geistes und die religiösen und philosophischen Systeme, folgender Maßen zusammen (Introduzione allo studio della filosofia, III. p. 309):

zweck- und bedeutungsloses Spiel ist, weil die Verschiedenheiten der göttlichen Entfaltungen am Ende Etwas Gleichgültiges sind [1]), den Sinn für die Geschichte ganz verloren

---

Erste Epoche, der geistigen Anschauung. Die Reflexion entspricht vollkommen der Anschauung und ist ihr getreues Abbild. Vorherrschen der Vernunft. Organisches Prinzip des ideellen Prozesses: der Begriff des Seienden. Organische Bedingung desselben: der Begriff der Schöpfung. Das Seiende erschafft das Daseiende. Ursprüngliche Religion und Philosophie; vollkommener Monotheismus, Judenthum, Christenthum.

Zweite Epoche, der Einbildungskraft. Princip des Rückschrittes. Die reflectirte Erkenntniß ist geschwächt, und die Idee durch die Einbildungskraft verdunkelt. Vorherrschen der Phantasie Organisches Prinzip des ideellen Prozesses: der Begriff des Daseienden, als eines Phantasma. Organische Bedingung desselben: der Begriff der Emanation ohne substanzielle Theilung. Das Daseiende ist Ausfluß des Seienden. Emanatismus.

Dritte Epoche, der Sinnlichkeit. Gipfel des Rückschrittes. Das Phantasma ersetzt die Idee und wird ein Sinnliches. Der Sinn vertritt die Vernunft. Vorherrschen der Sinnlichkeit. Organisches Prinzip des Prozesses: der Begriff des Daseienden, als eines Sinnlichen. Organische Bedingung desselben: der Begriff der substanziellen Vielheit und Theilung. Das Daseiende ist das getheilte und vervielfältigte Seiende Atomismus, Polytheismus, Atheismus.

Vierte Epoche, des abstrahirenden Verstandes. Unvollkommenes Prinzip des Fortschrittes. Die Reflexion zieht aus den sinnlichen Dingen, indem sie dieselben ihrer Concretheit beraubt, die Idee einer abstracten Wirklichkeit heraus, und bildet den Begriff einer einzigen und allgemeinen Substanz, welche gleichmäßig dem Seienden und dem Daseienden zukommt. Vorherrschen der Abstraction. Organisches Prinzip des Prozesses: der Begriff des Daseienden, als einer abstracten Wirklichkeit. Bedingung desselben: der Begriff der substanziellen und absoluten Identität. Das Daseiende ist das einige und untheilbare Seiende. Pantheismus, substanzieller Akosmismus, Theokosmismus, pantheistischer Monotheismus.

Diese Uebersicht kann zu gleicher Zeit als ein Schlüssel dienen, um das Alter, den geschichtlichen Verlauf, den geistigen Höhepunkt, das Verhältniß zur Offenbarung u. s. w. der verschiedenen religiösen und philosophischen Systeme bei alten und neuen Völkern zu erforschen und zu bestimmen.

[1]) Daher bei allen Völkern, welche den Emanationslehren huldigen, nicht bloß die maßlose Vermischung der Poesie mit Religion und Philosophie,

hat, so daß er ebensowenig das Christenthum, (gegen das er aus später anzugebenden Gründen einen besondern Haß hegte,) irgend zu verstehen und zu würdigen, als überhaupt der Geschichte eine Stelle in seiner Philosophie anzuweisen wußte. Es ist daher Nichts Zufälliges daß sich bei Bruno jede Bestimmtheit des Glaubens verwischt daß die christliche Offenbarung nicht mehr und häufig noch weniger Bedeutung für ihn hat, als irgend eine heidnische Mythologie und Philosophie, daß er, während er den Wundern des Christenthums seinen Glauben versagt, oder gar sie ins Lächerliche zieht, allen geheimen Künsten, jeder Art von Magie und dem thörichtsten Aberglauben huldigt, sondern es liegt dies in dem Wesen seiner ganzen philosophischen Denk- und Anschauungsweise begründet. [1])

Nach diesen obgleich kurzen und mangelhaften Andeutungen, Wem könnte es noch zweifelhaft sein, welche von den beiden Philosophien, die Brunische oder Cusanische, als die höhere und vorgerücktere zu betrachten sei? Sollte man nicht meinen, Cusa sei der um Jahrhunderte später Gekommene, der mit reicheren Kenntnissen ausgestattet, und mit hellerem Auge die Lehren seines Vorgängers geprüft, sich ihre Wahrheit angeeignet, ihre Irrthümer berichtigt, ihre Ergebnisse weiter gefördert hat? Wer sieht nicht ein, daß die Abweichungen Bruno's von Cusa in der Fassung und Entwickelung der philosophischen Grundlehren eigentlich Nichts Anderes sind, als ein Rückfall vor Allem in das Lehrgebäude der Neuplatoniker und Eleaten, das zu läutern, zu verbessern, zu widerlegen, und

---

sondern namentlich in ihren geschichtlichen Erinnerungen die Verwischung aller Zeitunterschiede und die Ueberwucherung der Wahrheit durch Fabeln und Mythen. So namentlich im Oriente. Wie wenig sich der Pantheismus aus der Geschichte mache, und was ihm das Ciceronianische: historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae gelte, läßt sich täglich um uns herum wahrnehmen, wo sich bewußte pantheistische Ansichten aussprechen.

[1]) Wir werden im letzten Abschnitte dieser Abhandlung auf diese Punkte zurückkommen.

durch ein anderes, und zwar ein so hohes und vollendetes, wie das Cusanische ist, zu ersetzen, es eben des Christenthums und der ganzen Entwickelung der christlichen Denk- und Anschauungsweise durch ein Jahrtausend bedurft hatte?

Allein um die wahre Größe und Wichtigkeit der Cusanischen Weisheit zu erkennen, dürfte es zweckdienlich sein, ihr Verhältniß nicht bloß zu den Bestrebungen, die ihr vorangegangen sind, oder sich unmittelbar an sie angeschlossen haben, sondern auch zu der ganzen neueren Entwickelung der Philosophie zu Rathe zu ziehen. Welch' ein wunderbares Schauspiel bietet sich uns hier dar! Manche der erheblichsten Erscheinungen liegen in der Cusanischen Lehre nicht nur dem Keime nach beschlossen und gleichsam prophetisch vorgebildet, sondern auch frei von den Mängeln, mit welchen sie in ihren späteren Entfaltungen behaftet sind [1]). So die Ideenlehre Malebranche's, seine Lehre von der geistigen Anschauung, von dem Schauen der Dinge in Gott [2]), ohne jenes Mißverständniß, welches den französischen Denker nöthigte, um die Erkenntniß der äußern, sinnlichen Welt in seiner Lehre möglich zu machen, zu den occasionellen Ursachen seine

[1]) Da ich zu denjenigen gehöre, für welche die Geschichte von höchster Bedeutung, und folglich das Walten der Vorsehung in keinem Schritte derselben ein vergebliches ist; ja, da ich mich sogar zu der Ansicht bekenne, daß die Erreichung des der Menschheit in der Geschichte gesteckten höheren Zieles selbst durch kein scheinbar noch so weit abführendes Hinderniß vereitelt, sondern nur gefördert wird, und also dem Fortschritte im wahrsten Sinne huldige, da kein Fortschritt gedenkbar, wo kein Rückschritt möglich ist: so wird mich wohl Niemand im Verdachte haben, als wollte ich mit obigen Worten die geschichtliche Entfaltung der Philosophie nach Cusa, sei's in ihren Ergebnissen, sei's in ihren Irrthümern, als Etwas Ueberflüssiges und Gleichgültiges bezeichnen. Aber allerdings will ich damit darauf hindeuten, in welchen Grundsätzen die Keime des Wahren und der Boden für das ächte Philosophiren zu suchen seien, so wie, an welchen Faden angeknüpft werden müsse, um sowohl die in der Entwickelung hervorgetretenen Irrthümer zu berichtigen, als die philosophische Wissenschaft, mit Benutzung der gewonnenen Einsichten, weiter zu bilden.

[2]) S. 65; 115 f. 130.

Zuflucht zu nehmen. Wer findet bei Cusa nicht, so zu sagen, die ganze Leibnitzische Philosophie ihren Hauptseiten nach vorgezeichnet, und zwar vielleicht noch in einer höheren Einheit, als bei Leibnitz? die Grundzüge und Angelpunkte der Monadenlehre?[1]) der Lehre von der Seele und der Erkenntniß?[2]) den Satz vom zureichenden Grunde?[3]) die Lehre von dem Nichtzuunterscheidenden?[4]) ja selbst den Optimismus, nur in einer gesunderen und wahreren Form?[5]). Ebenso hat Cusa jenen von Vico in dem Buche De antiquissima Italorum sapientia aufgestellten metaphysischen Grundsatz, daß das Criterium des Wahren darin bestehe, Ursache desselben zu sein, und folglich die Erkenntniß in dem Maaße eine gewisse sei, als der Gegenstand derselben ein Werk des erkennenden Geistes, schon vollständig ausgesprochen, und sich dafür gleich Vico auf das Beispiel der mathematischen Wissenschaften berufen[6]). Und wenn sich Vico in den unsterblichen „Grundzügen einer neuen Wissenschaft" dieses Grundsatzes, der mit dem andern, daß wir Etwas insofern erkennen, als wir seine Ursache erkennen, gleichbedeutend ist, zur Aufstellung einer Philosophie der Geschichte, die unter der Leitung der Vorsehung ein Werk des Menschen ist, d. h. zur Aufhellung der geschichtlichen Thatsachen durch die Idee, und zur Bewährung der Idee durch die Thatsachen, bedient hat, so hat Cusa denselben in jener andern Form dazu benutzt, um auf die uns durch die Offenbarung zu Theil gewordene und in der Vernunft bewährte Erkenntniß der absoluten Ursache von Allem, nämlich Gottes, seine Philosophie

---

[1]) S. 82.
[2]) S. 84, 88, 112.
[3]) S. 61.
[4]) S. 75; 96.
[5]) S. 77; 109. Wenn daher Steffens (Nachgelassene Schriften S. 75) von Bruno sagt, daß er, mehr als irgend ein Philosoph des 17. Jahrhunderts Leibnitzens Vorgänger genannt zu werden verdiene, so finden diese Worte in einem noch weit größeren Maaße ihre Anwendung auf Cusa.
[6]) S. 125; 114.

der Natur und der göttlichen Offenbarung in der Geschichte zu gründen.[1]) Wer könnte die manchfachen Aehnlichkeiten und Berührungen mit der Kantischen Philosophie verkennen? So den in der docta ignorantia enthaltenen Versuch einer Kritik der Erkenntniß mit dem mit dem Kantischen übereinstimmenden Ergebniß, daß wir das an sich Wahre der Dinge, ihre Wesenheit in ihrer Reinheit nicht zu erreichen vermögen[2]), jedoch mit dem wesentlichen Unterschiede von Kant, daß dadurch nicht unser Wissen um die Wahrheit überhaupt, unsere Gewißheit über dieselbe in Zweifel gezogen und also im Grunde genommen ein philosophisches Erkennen unmöglich gemacht, sondern daß unser Geist eben nur in seine Schranken verwiesen werden soll, indem unsere Begriffe insofern als Muthmaßungen gelten müssen, als sie den unendlichen Inhalt der Wahrheit nicht erschöpfen, und einer steten Vervollkommnung und eines unaufhörlichen Fortschrittes fähig sind. Nicht minder sind von Cusa schon die berühmten Antinomien der kritischen Philosophie aufgestellt worden, und zwar insofern in einer tieferen Fassung, als sie einerseits nicht wie bei Kant, durch einen transcendentalen Schein unserer Vernunft aufgelöst, sondern als in der Wirklichkeit und dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen begründet erwiesen werden, und andererseits nicht auf eine bestimmte Zahl eingeschränkt sind (welchen Mangel Hegel an den Kantischen Antinomien nachgewiesen hat)[3]), sondern sich eben auf alle Ideen erstrecken.[4]) Was endlich die neuere Identitäts- und Naturphilosophie betrifft, so will ich ihre Beziehungen und ihre Aehnlichkeiten mit der Cusanischen Lehre nicht noch besonders hervorheben, da sie für jeden Kenner nahe genug liegen, und das über die Brunische Philosophie Gesagte auch für sie Geltung hat; nur darauf will ich kurz aufmerksam machen, daß neben so manchen andern auf-

---

[1]) S. 75; 79 f.
[2]) S. 45; 75, 88, 125.
[3]) Encyclopädie der philos. Wissensch. §. 48.
[4]) S. 77; 96.

fallenden Berührungen mit der letzten Ausbildung jener Identitätsphilosophie durch Hegel, wir bei Cusa auch schon jenes strenge in sich abgerundete Ganze, jene innere Einheit, jene drei Momente in der Logik des Unendlichen, das positive, negative und speculative[1]), freilich als Etwas von den drei Momenten des Begriffes sehr Verschiedenes,[2]) und vor Allem jene Bedeutung der „Negativität," welche an Hegel von seinen Schülern zumeist gerühmt wird, finden, und daß es mir keinen Augenblick zweifelhaft scheint, daß in Bezug auf diese letztere höchst wichtige Seite Cusa die Bedeutung der Verneinung weit tiefer erfaßt habe als Hegel.[3])

Mehr jedoch als Alles dieses, mehr als die weitgreifende und wie nie vorher durchgeführte Unterscheidung und Auseinanderhaltung von Idee und Begriff, mehr als die glückliche Ausgleichung des Streites zwischen den gerechten Forderungen des Nominalismus und Realismus,[4]) mehr als alle diese Errungenschaften im Gebiete des reinen Gedankens überhaupt, legen die Ergebnisse, welche die Philosophie Cusa's im Felde der Wirklichkeit erreicht, die Früchte, welche sie für die Wissenschaft der Thatsachen getragen hat, von ihrer hohen Vortrefflichkeit und innern Wahrheit Zeugniß ab, wenigstens ein augenfälligeres Zeugniß. Denn wenn die Uebereinstimmung der Thatsachen mit den aus höheren Lehrsätzen gezogenen Schlüssen in allen Naturwissenschaften als der Prüfstein der Richtigkeit jener Sätze gelten kann, und der Reichthum und die Wichtigkeit der Entdeckungen, welche eine Lehre in ihrem Gefolge hat, der beste Beweis für ihre eigene innere Fülle und Bedeutung ist: wo wäre eine Philosophie zu finden, die sich in diesen Beziehungen auch nur von ferne mit der Cusanischen vergleichen ließe? Steht Cusa nicht auch hier wie ein Prophet da, und hat auf philosophischem Wege die Umgestaltung und den gewaltigen Aufschwung der Naturwissenschaft in

---

[1]) S. 67 ff.
[2]) S. 90.
[3]) S. 69, Anm. 1; 71.
[4]) S. 83, f.

neuerer Zeit eingeleitet und vorgebildet? So durch seine Lehre von der Natur des Alls [1]); von der Bewegung und Gestalt der Erde [2]); von den Bahnen und Abweichungen der Gestirne [3]); von der Stufenleiter der Dinge und ihren Uebergängen [4]); von den Elementen und Atomen [5]); von dem Lichte und den Farben [6]) u. dgl. m. Freilich vermißt man im Einzelnen oft die Genauigkeit, und es entsprechen die näheren Bestimmungen Cusa's der Wirklichkeit nicht, denn ihm fehlen eben die hierzu erforderlichen Beobachtungen und die Kenntniß der Thatsachen. Allein es ist auch nicht das Geschäft der Philosophie in die Einzelnheiten hinabzusteigen; ihr muß es genügen, das Allgemeine, Nothwendige, Unwandelbare festzustellen; die Aufgabe der besondern Wissenschaften ist es alsdann, die Art und Weise wie dies Allgemeine und Höhere für das Untergeordnete und Einzelne Geltung hat, näher zu bestimmen. Dieß findet mit den Cusanischen Lehren in ihrem Verhältnisse zu den Ergebnissen der neueren Naturwissenschaften Statt. Indessen darf man nicht glauben, daß Cusa über die Natur, ohne sie zu beobachten, philosophirt habe. Hielt er doch so viel auf das Experiment, daß er nicht nur überall seine Lehren an die Erfahrung anzulehnen sucht, sondern hat er selbst ein ganzes Buch *de staticis experimentis*, worin die Wichtigkeit der Kenntniß der spezifischen Schwere der Körper hervorgehoben, sowie eine Anleitung zur Bestimmung derselben gegeben wird, geschrieben, und sich häufig zur Bestätigung seiner Ansichten auf die Beobachtung berufen! So in seiner Ansicht von der physischen Beschaffenheit der Sonne, welche in unsern Tagen von den bedeutendsten Männern des Faches als die einzig gültige erneuert wird [7]), und die er,

---

[1]) S. 92 ff.
[2]) S. 96 ff.
[3]) S. 98.
[4]) S. 92—96.
[5]) S. 93, 127 ff.
[6]) S. 128.
[7]) S. 101.

wiewohl sie aprioriſch abgeleitet iſt, auf eine Beobachtung der Sonne ſtützt, worin er der Entdeckung der Sonnenflecken vorgegriffen zu haben ſcheint. Aber bei ihm ſind eben das philoſophiſche Denken und die Beobachtung und Erfahrung Nichts Getrenntes, und jenes verhält ſich zu dieſen als das Erfinderiſche, zu ihnen Anleitende und Antreibende, in ihnen ſich Bethätigende und oft ihnen Voraneilende, und ſeine Philoſophie iſt das großartigſte Beiſpiel und Vorbild für die ächte Philoſophie der Natur, die dies nur ſein kann, inſofern ſich in ihr die wahren Prinzipien, die folglich auch zu wahren Schlüſſen hinführen, mit der erforderlichen Beobachtung und Kenntniß der Thatſachen begegnen und durchdringen.

IV.

Ursachen der Verschiedenheit, welche zwischen beiden Denkern obwaltet.

Es bleiben uns nunmehr nur noch die Ursachen zu erforschen übrig, welche den Nolaner bewogen haben mögen, die Lehre seines Meisters zu verlassen, und die Philosophie auf einen Standpunkt zurückzuführen, welcher von Cusa als ein vollkommen überwundener erwiesen worden war. Die Frage nach diesen Ursachen drängt sich um so unabweislicher auf, als dieselben auf rein philosophischem Wege schwer zu ermitteln sein dürften. Denn sie können nicht in der fortschreitenden Erkenntniß des denkenden Geistes gesucht werden, da die Bewegung eine rückgängige ist, und die neueren Entdeckungen der Naturwissenschaften, welche Bruno in seine Lehren aufnahm, Nichts mit dem alten Grunde Unverträgliches an sich hatten; noch auch genügt es, das Vorwalten der Einbildungskraft bei dem Nolaner über die klare, besonnene Vernunft in der Auffassung der Alles in Identität beschließenden Einheit des Unendlichen und der Art ihrer Entwickelung in der Vielheit vorzuschieben, da es gerade einer Erklärung bedarf, wie bei einem sonst so philosophischen Kopfe, wie Bruno, die Phantasie den Sieg über die Vernunft davon tragen konnte; noch auch endlich gibt uns das Streben des Zeitalters nach eigenthümlichen, aus dem Geiste des Alterthums wiedergeborenen Gestaltungen der Philosophie und die ganze pantheistische Richtung desselben hinreichenden Aufschluß; denn da der Abfall Bruno's von der Cusanischen Lehre Nichts mehr und Nichts

weniger enthält, als einen Abfall von der christlichen Idee und dem christlichen Glauben, und es also nur eines Festhaltens an dem letzteren bedurft hätte, um den Irrweg zu vermeiden, so will eben dieser Abfall ergründet sein und kann dies, weil er philosophisch durch Nichts zu rechtfertigen, ohne das Eingehen auf persönliche Verhältnisse nicht werden.

Zwar ist mir die Schwierigkeit und die Gefahr psychologischer Erklärungen, ebensowenig als das Mißliche und Undankbare derselben unbekannt. Denn bei der heutigen Tages sehr verbreiteten Weise, den Menschen in seinem Philosophiren als abstractes Verstandeswesen zu fassen, dem weder von äußeren Einflüssen, noch selbstsüchtigen Absichten, weder von Leidenschaften, noch andern unlautern Beweggründen Rechnung getragen werden darf, sondern der angeblich selbst in seinen größten Verkehrtheiten nur durch die Macht des reinen Gedankens geleitet wird, ist wenig Ehre mit dem Versuche einzulegen, die Richtung und den Weg, den ein Denker eingeschlagen, aus ganz andern Quellen und Triebfedern begreiflich zu machen, als aus dem aufrichtigen und uneigennützigen Streben nach der Wahrheit, aus der rücksichtslosen Anerkennung folgerichtiger Ergebnisse des Denkens. Und Nichtsdestoweniger ist der wahre und wirkliche Mensch wie er auf Erden leibt und lebt, mit Nichten ein solches abstractes Verstandeswesen; die concrete Natur seiner Seele läßt die mannigfaltigsten Wechselwirkungen seiner Fähigkeiten und Vermögen auf einander zu und wird in ihren Entscheidungen und Handlungen bewußt oder unbewußt häufig von dem Zusammenflusse der verschiedensten Ursachen bestimmt. Die Sinnlichkeit ist von dem Verstande, die Leidenschaft von der vernünftigen Einsicht, die Erziehung und der äußere Bildungsgang von der inneren Geistesentwickelung, die Selbstsucht und manche unerlaubte Begierde von der lautern Wahrheitsliebe und dem Drange nach sittlicher Vervollkommnung keineswegs so zu trennen, wie es von jener Annahme vorausgesetzt wird. Die Zeugnisse und Beweise hiefür liefert uns das gewöhnliche Leben in Fülle, und wir dürfen uns nur gewissenhaft selbst beobachten, um uns zu überzeugen, daß nicht nur in einzelnen

Fällen, und vorübergehend, sondern manchmal auf eine längere Zeit und ihrem ganzen Umfange nach, unsere Urtheile und Ansichten von Gründen bestimmt werden, die wir uns mitunter kaum selbst zu gestehen wagen, deren wir uns später oft nur mit äußerster Mühe wieder bewußt werden, und die, wollen wir uns von ihnen zu dem Bessern hinwenden, uns nöthigen, unsere ganze Gedankenwelt umzuwandeln. Ich werde daher ohne Scheu, mit Zugrundelegung der in Bruno's Schriften selbst enthaltenen Angaben, die Ursachen des Abfalls des Philosophen vom Christenthume und seines bittern Hasses gegen dasselbe psychologisch zu ermitteln versuchen, und lege nur Widerspruch gegen die Absicht ein, mich zum Sittenrichter über Schuld oder Unschuld desselben aufwerfen zu wollen.

Die Schriften, welche hier vornehmlich in Betracht kommen, sind der Zeit ihrer Veröffentlichung nach, folgende. Il candelajo, eine Comödie, Paris 1582. De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, ebenfalls Paris 1582. Explicatio triginta sigillorum etc. quibus adjectus est sigillus sigillorum etc. wahrscheinlich [1]) London 1583. Spaccio de la bestia trionfante, Paris, 1584. Cabala del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta del'asino Cillenico, Paris, 1585. Diese Schriften enthalten die bedeutendsten unmittelbaren oder mittelbaren Beziehungen und Anspielungen Bruno's auf die christliche Glaubens- und Sittenlehre und hellen daher am meisten sein Verhältniß zu denselben auf. Was die zwei ersten betrifft, die mit noch zwei andern, (Cantus Circaeus nnd De Umbris idearum) in demselben Jahre erschienen sind, so ist wohl anzunehmen, daß Bruno sie wenigstens Theilweise fertig mit nach Paris gebracht, und sie also vielleicht schon vor seinem Austritte aus dem Kloster, das er im J. 1580 verlassen haben soll, oder doch unmittelbar darnach verfaßt habe. [2])

---

[1]) Jahr und Druckort sind nicht genannt. S. Wagner, Opere di Giordano Bruno Nolano, I. p. XIII.

[2]) Ganz übereinstimmend hiermit sagt Steffens in dem schon ange-

Sie sind um so geeigneter uns über die Lebensansichten des Philosophen und den Geist, der ihn beseelte und seinem Ordensgelübde untreu machte, Aufschluß zu geben, als wir aus einem seiner spätern Werke schließen dürfen, daß die philosophischen Studien, (und vor Allem daher das Studium der Lullischen und Cusanischen Philosophie,) so wie manche dichterische Versuche in die Zeit seines Mönchslebens fallen. [1])

Was nun die Comödie: il Candelajo betrifft, deren Inhalt und litterarischen Werth wir hier auf sich beruhen lassen können, so ist unstreitig der auffallendste Zug derselben für jeden Leser die alle Schranken des Anstandes durchbrechende, das Heiligste mit dem Frivolsten zusammenwerfende, bei Gegenständen, die jedes sittliche Gefühl verletzen, mit einem gewissen Wohlgefallen verweilende, ausschweifende Phantasie des Dichters. Die freiesten und schlüpfrigsten Erzählungen des Boccaccio erscheinen wahrhaft unschuldig neben den von Bruno

---

führten Aufsatze über das Leben des Jordanus Brunus (Nachgelassene Schriften, 45): „Man darf wohl voraussetzen, daß ein Theil der früher erschienenen Schriften schon in Italien und vor seiner Entweichung ausgearbeitet war."

[1]) De gli eroici furori, bei Wagner, II., p. 314. Dort wird, nach zwei anderen Gründen, weshalb der Verfasser des Dialogs die Musen zum öftern von sich gewiesen, als dritter angegeben: per trovarsi obligato a la contemplazion e studj di filosofia, li quali, se non son più maturi, denno però, como parenti delle Muse, esser predecessori a quelle. Oltre, per che traendolo da un canto la tragica Melpomene con più materia che vena, e la comica Talia con più vena che materia da l'altro, accadeva, che l'una suffurandolo a l'altra, lui rimanesse in mezzo più tosto neutrale e sfaccendato, che comunemente negozioso. Finalmente per l'autorità de' censori, che ritenendolo da cose più degne et alte, a le quali era naturalmente inchinato, cattivavano il suo ingegno, per che da libero sotto la virtù lo rendesser cattivo sott' una vilissima e stolta ipocrisia. Al fine nel maggiore fervor de fastidi, ne li quali incorse, è avvenuto, che, non avendo altronde da consolarsi, accettasse l'invito di costoro, che son dette inebriarlo di tai furori, versi e rime, con quali non si mostraro ad altri. Ich werde auf die nähere Erläuterung dieser Stelle noch zurückkommen.

geschilderten Szenen, und kaum dürfte sich bei einigen alten Schriftstellern Aehnliches nachweisen lassen, da in dem Candelajo weder der Charakter der Personen noch der Fortgang der Handlung eine solche Ausmahlung des Unschicklichen erfordert oder rechtfertigt, und keine Satire sie mildert. Ich habe hierbei namentlich Act. II. Sc. 5 u. 6. Act. IV. Sc. 8, 9 u. 12 im Auge. Ohne aus diesen Stellen, deren Mittheilung die Schamhaftigkeit verbietet, einen (übrigens leicht verzeihlichen) Schluß auf die Moralität des Verfassers ziehen zu wollen, bemerke ich nur, daß sie jedenfalls auf ein mächtiges sinnliches Element, welches sich der Phantasie vollkommen bemeistert und jeden Zügel des Sittengesetzes abgestreift hatte, bei demselben hindeuten, und daß sie uns einen ursprünglichen, in den natürlichen Anlagen Bruno's und der Art und Weise ihrer Ausbildung und Entwickelung begründeten Gegensatz gegen das Christenthum erkennen lassen.[1])

Diese Bemerkung wird durch eine Menge von andern Stellen aus Bruno's Schriften, welche seine Ansichten über das Verhältniß der Geschlechter, sowie offene Bekenntnisse über seine Triebe und Neigungen enthalten, bestätigt. In dem Spaccio della bestia trionfante (Wagner, II. p. 222), worin Bruno unter dem Bilde eines zum Bessern bekehrten Jupiters, der, vom Rathe seiner Götter umgeben, eine Reform des Lebens und eine andere Anordnung des Sternhimmels vornimmt, seine Moralphilosophie einleitet, heißt es von der Jungfräulichkeit, welcher mit der Keuschheit, Schamhaftigkeit, Enthaltsamkeit u. s. w. ein Platz im Himmel angewiesen wird: „an sich habe sie gar keinen Werth, denn an sich sei sie weder eine Tugend, noch ein Laster, und habe weder Güte, noch Würde und Verdienst; ja, wenn sie den

---

[1]) Wagner, der „die Unflätigkeiten und Obscönitäten," die im Candelajo enthalten sind, nicht verheimlichen kann, sucht sie hauptsächlich durch die Genialität (!) des Dichters zu entschuldigen (Opere di Giordano Bruno, I, p. IX), und auch Steffens a. a. O. begnügt sich damit, in dem „übermüthigen Schauspiel" eine „rohe Genialität, die aber durchaus gesund (?!) erscheint," und „eine derbe Kühnheit" zu erblicken.

Befehlen der Natur sich nicht unterwerfe, so werde sie zum Verbrechen, zur Ohnmacht, zu einem Wahne und ausdrücklicher Thorheit; gehorche sie dagegen irgend einem dringenden Grunde, so heiße sie Enthaltsamkeit und werde zur Tugend, indem sie an einer Kraft und einer Verachtung der Lüste Theil nehme, die nicht eitel und täuschend sei, sondern zum menschlichen Umgange und der ehrbaren Befriedigung Anderer beitrage". In welchem Sinne diese Worte gemeint seien, darüber erhalten wir anderwärts hinreichenden Aufschluß. In demselben Werke p. 126, wird unter andern von Jupiter beabsichtigten Reformen, auch der Plan angeführt: „jenes Naturgesetz wieder herzustellen, wonach es jedem Manne erlaubt sei, so viele Weiber zu haben, als er ernähren und befruchten könne; da es Etwas Ungerechtes und der Regel der Natur durchaus Widersprechendes sei, in eine schon befruchtete und schwangere Frau oder in andere schlimmere Subjecte . . jenen Menschenschöpferischen Samen zu ergießen, der Helden zu erwecken, und die leeren Sitze des Empyräums auszufüllen vermöchte." [1]) In der Vorrede zu dem im Jahre 1585 erschienenen Buche: De gli eroici furori, worin Bruno die übersinnliche, rein geistige Liebe und die durch sie erregte Entzückung feiert, rechtfertigt er sich wegen eines auf die rein sinnliche und fleischliche Liebe gemachten Ausfalles folgender Maßen: „Aber was thu' ich? was denk' ich? bin ich vielleicht ein Feind der Erzeugung? hasse ich vielleicht die Sonne? reut es mich vielleicht, daß ich und Andere auf die Welt gesetzt sind? will ich vielleicht die Menschen davon abhalten, jenen süßesten Apfel zu pflücken, den der Garten unsers irdischen Paradieses hervorbringen kann? will ich vielleicht die heilige Einrichtung der Natur verhindern? darf ich versuchen, mich oder einen Andern dem süß-bittern Joche zu entziehen, welches uns die göttliche

[1]) Daß diese Worte nicht etwa ironisch zu verstehen, wie einige vorhergegangene, ergibt sich daraus, daß sie einen bevorstehenden definitiven Conzilienbeschluß, gegenüber den früheren, in Form eines Interims gefaßten Beschlüssen aussprechen.

Vorsehung auf den Nacken gelegt? Soll ich vielleicht mich oder Andere überzeugen, daß unsere Vorgänger für uns geboren worden sind, wir aber nicht für unsre Nachkommen? Verhüte Gott, daß dieses mir jemals habe in den Sinn kommen können! Im Gegentheile, ich füge hinzu, daß, wie viele Herrschaften und Seligkeiten man mir hätte vorsetzen und nennen mögen, ich nie so gut und weise gewesen bin, mich gelüsten zu lassen, dafür entmannt oder zum Eunuchen zu werden. Ja, ich würde mich vielmehr schämen, so, wie ich bin, auch nur Ein Haar irgend Jemanden abzutreten, der würdig sein Brod verzehrt, um der Natur und Gott, dem Benedeiten, zu dienen. Und wenn dem guten Willen die Werkzeuge und die Werke zu Hülfe kommen können oder zu Hülfe kommen, so nehme ich nur Jenen allein zum Zeugen, der darüber zu urtheilen und zu entscheiden vermag. Ich glaube nicht behext zu sein, weil ich gewiß bin, daß dazu alle Nesteln und Stricke, die jemals Zauberer zu knüpfen gewußt haben oder wissen, nicht genügen würden, wäre auch, (ich weiß nicht, ob ich es sagen soll,) der Tod selbst mit denen, die mich beheren wollen. Auch glaube ich nicht kalt zu sein, da ich meine, daß der Schnee des Caucasus und Riphäus nicht hinreichen würde, meine Glut zu kühlen. . . . . Was will ich also sagen? was beschließen? Das, was ich sagen und beschließen will, ist, daß man Cäsar'n gebe, was Cäsar's ist, und Gott, was Gottes ist. Ich will sagen, daß den Frauen, wiewohl manchmal göttliche Ehren und Huldigungen für sie nicht genügen, darum doch keine göttlichen Ehren und Huldigungen gebühren. Ich will, daß die Frauen so verehrt und geliebt werden, wie die Frauen verehrt und geliebt werden sollen, d. h. dafür und in soweit, als es jenes Wenige, jene Zeit, jene Gelegenheit erheischt, wo sie keine andere, als die natürliche Tugend haben, d. h. die Tugend jener Schönheit, jenes Glanzes, jener Dienstleistung, ohne welche sie vergeblicher zur Welt geboren zu achten sind, als ein krankhafter Pilz, der zum Nachtheile besserer Pflanzen den Boden einnimmt, und schädlicher, als irgend eine Viper, die den Kopf aus der Erde hervorstreckt." Von der sinnlichen Glut und Leidenschaft, die aus dieser Stelle her-

vorleuchten, war Bruno, bei allen seinen sonstigen hohen geistigen Eigenschaften, dergestalt beherrscht, daß er noch am Schlusse seines im J. 1591 in Frankfurt gedruckten Werkes, de immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis, die Macht derselben über sich zugesteht und sich seiner Triumphe in der Liebe rühmt. Er sei, sagt er, kein Dichter mit honigsüßen Lippen, geschmückt mit den Reizen des Ganymed, geglättet und anmuthig in seiner Schreibart, sondern rauh, ländlich, hart und ungeschmeidig .... Einem bärtigen Satyre gezieme keine weibliche Stimme, wiewohl er diese bewundere, liebe, verehre, wiewohl er vor jedem Cypriſchen Gesichte, als schaue er eine Gottheit, wahnsinnig werde, sterbe und ganz außer sich gerathe .... Wenn er aber auch, wie er durch die Gabe der Götter geworden, sich ungeschmeidig, männlich rauh von Gliedern, unbändig und unnachgiebig zeige, so könne er dennoch den Narzissen erzählen, daß auch ihn die Nymphen innigst geliebt hätten [1]). Unzählige Obscönitäten, die in Bruno's Schriften, selbst den rein philosophischen, zerstreut sind, ließen sich hier noch anreihen.

---

[1]) Ich will die schwer zu übersetzenden Verse hier vollständig mittheilen:

Sic non succifluis occurro poeta labellis,
Non Ganymedeo cultus blandusque lepore,
Mellitus, scitus, tersus, graphiceque venustus.
At vero durus, villosus, rusticus, asper,
Callosus, rigidus .....
Non reboo impulsum memorem Junonis ob iram,'
Nam Cæsar nullus nobis hæc otia fecit;
Non quod Penelope lento blanditur Ulyssi,
Nam sic barbatum Satyrum tam fœmina vox non
Addecet, hanc quamvis admiror, amoque, coloque,
Pro Cyprio quamvis vultu, seu numine viso,
Desipio, morior, dèvisceror, exeoque ex me.
Masculeo saltat Faunus fortique tenore
Occurrens Nymphis, discurrens post Cyparissos,
Inque aliis quod amat non vult imitarier omne.
. . . . . .
Quodsi ut sum factus divùm pro munere memet
Ingerero rigidum, membrisque viriliter acrem,
Infrenem, invictum, sementoseque sonantem,
Narcissis referam: *peramarunt me quoque Nymphæ.*

Mag nun auch der Philosoph an einigen andern Stellen seiner Werke noch so sehr gegen jene thierische Hingabe an die sinnlichen Reize und die fleischliche Liebe eifern, wodurch der Geist geknechtet und die höheren Fähigkeiten der Seele unterdrückt werden, so kann es doch immerhin keinem Zweifel unterworfen bleiben, daß so unbezähmte und ungeregelte Neigungen und Triebe, so freie und lockere Gesinnungen und Ansichten in Bezug auf die Sittlichkeit, wie die sind, wozu er sich offen bekennt, sich schlecht mit dem Mönchsstande und ebenso schlecht mit der christlichen Sittenlehre vertrugen. Da aber die christliche Sittenlehre auf das engste mit der christlichen Glaubenslehre zusammenhängt, ja ganz auf dieser erbaut ist, so darf es uns nicht wundern, wenn Bruno's Widerspruch mit der ersten ihn auch zum heftigsten Widerspruche mit der zweiten führte, oder vielmehr sich von vornherein damit verband. So finden wir denn die Autorität des christlichen Glaubens, dessen Verachtung sich schon im Candelajo durch die spöttische Vermischung des Heiligen mit dem Gemeinsten kund gibt, in der Schrift de compendiosa architectura et complemento artis Lullii (bei Gfrörer, II. 265) dem sonst bei Bruno so viel geltenden Ansehen des Raymundus Lullius zum Trotze geradezu verworfen. Von den göttlichen Relationen, heißt es dort, „sei Alles das auszuschließen, was gegen alle Vernunft, gegen alle Philosophie und andern Glauben den Christverehrern (Christicolis) allein geoffenbaret sei, und was, da es nicht zu beweisen, nur den Glauben zulasse, was auch immerhin Lullius faselnd gegen die Meinung der großen Theologen [1]) versucht habe." In dem Sigillus sigillorum (l. c. p. 550) kann Bruno das Geheimniß gewisser Galiläer nicht begreifen, die plötzlich zu großen Theologen geworden sein, und Andere durch Auflegung der Hände zu gleicher Vollkommenheit erhoben haben sollen. Christus wird mit Pythagoras, Zoroaster, Moses u. s. w. zusammengestellt (p. 569.) Ebendaselbst bespricht er die angeblich aus Contractio-

[1]) Darunter sind wohl mit Sicherheit die Neuplatoniker zu verstehen, welche häufig von Bruno als Theologen aufgeführt werden.

nen entstehenden außernatürlichen Erscheinungen ein Leben der Menschen wie z. B. Wahrnehmung des in weiter Entfernung Geschehenden, Visionen, magische Gewalt, plötzliche Heilungen u. dergl. und, nachdem er darunter auch die aus einer durch rohe, thierische Wollust verwirrten Phantasie entspringenden, in der Nacht und im Schlafe, unter vermeintlicher Mitwirkung böser Geister, vorsichgehenden fleischlichen Erregungen aufgezählt, fährt er also fort (Gfrörer, l. c. p. 576): „Wenden wir uns jetzt zu unsern nicht weniger erfindungsreichen Apokalyptikern, die, wiewohl sie an derselben Art übelriechender Melancholie leiden, sich dennoch durch das Endziel, die Verschiedenheit nämlich des Wollustgefühles, von den eben Angeführten unterscheiden. Diese verabscheuen wir am Meisten, da die Thoren bisweilen nicht allein ihre eigene, sondern auch der andern Unwissenden und Esel, (denen sie wie Propheten und Offenbarer der Frömmigkeit erscheinen), schändliche Dummheit nähren. Nachdem sie durch Verschmähung jeder natürlichen Nahrung abgemagert und zu einer krankhaft saturnischen Complexion gelangt sind, und sich gewissen zur Verwirrung der Phantasie höchst geeigneten vorgängigen Betrachtungen, die sie für fromm halten, durch das Dunkel der Nacht begünstigt, hingegeben haben, verfallen sie in einen Zustand der Traurigkeit, worin sie, mit Geißeln sich leicht schlagend, aus den innern Theilen die Wärme nach den äußern locken, damit so die melancholische Stimmung mächtiger auf den Geist einwirke; und damit zur Erreichung der Extase ja Nichts versäumt werde, wenden sie die Gedanken ihrer Seele dem Tode irgend eines Adonis zu, und zur Traurigkeit eine angenehme Traurigkeit hinzufügend, (denn wir wissen, daß auch die Thränen ihre Wollust haben) erleiden sie eine körperliche Erregung anderer Art, und treten, kraft der verwirrten Sinne, aus Antrieb des eigenen Geistes leichtlich mit einem jener unreinen und der Vernunft spottenden Geister in Verbindung, während sie selbst am Ende sich zu einer, ich weiß nicht welcher, offenen Anschauung elender und erbärmlicher Gottheiten entrückt glauben, so daß sie Dinge hören

und wahrnehmen, die niemals in ihre Gedanken hätten kommen können. Diese Gewalt der verwirrten Phantasie ist bei Einigen bis dahin gestiegen, daß durch die Glut der brennenden Phantasie die Wundmale der durchbohrten Gottheiten, deren Bild sie mächtig ihrem Gemüthe eingeprägt hatten, ihrem eigenen Leibe eingebrannt wurden." Jeder sieht, daß hier zunächst auf die Wundmale des h. Franz von Assisi, auf die Betrachtung des leidenden und sterbenden Christus, und auf die Nachfolge desselben in der Abtödtung der Sinne und des Fleisches angespielt ist. Dabei ist zu bemerken, daß die Thatsächlichkeit des wunderbaren Zustandes nicht im Mindesten bezweifelt wird, ebensowenig wie das Schwebendwerden des h. Thomas von Aquin in seinen Betrachtungen [1]). Der Angriff ist daher lediglich gegen die Quelle und die Ursache jenes Zustandes, d. h. gegen die Liebe zu dem gekreuzigten Heilande gerichtet.

Allein ohne diesen Rückhalt, in der umfassendsten und heftigsten Weise, hat Bruno seinen Haß und seine Verachtung des Christenthums in den beiden Schriften: Spaccio della bestia trionfante, und Cabala del Cavallo Pegaseo, coll' aggiunta del' Asino cillenico ausgesprochen. In der ersten dieser Schriften greift er unter verschiedenen Bildern, deren Bedeutung aber nicht mißverstanden werden kann, das Christenthum gegenüber dem Heidenthum, die Sendung Christi, die Gottmensch-

---

[1]) Sigillus Sigillorum, l. c. p. 587. Ad hoc contractionis genus minime retulerim illud, quod in eminentis contemplationis viro Aquinate Thoma completum credimus; hic enim cum collectis animi viribus in imaginatum cœlum raperetur, adeo in unum spiritus animalis, sensitivus atque motivus est collectus, ut corpus a terra in aërem vacuum tolleretur, quod tametsi minus eruditi ad miraculum referant, et arcana præsumptuosaque ignorantia freti non facile credant, a naturali tamen animi potentia id provenire posse facile novimus, et multo ante Zoroaster. Für Thomas von Aquin bezeugt Bruno überhaupt die größte Hochachtung und nennt ihn in dem Buche de monade, numero et figura c. 6 in einer Note „die Ehre und das Licht aller und jeder Art von Theologen und insbesondere der peripatetischen Philosophen."

heit desselben und das Abendmahl an; die zweite ist eigentlich ihrem ganzen Inhalte nach nichts Anderes, als die Verhöhnung des von dem Christenthum gelehrten demüthigen und frommgläubigen Sinnes. Ich lasse die wichtigsten Stellen hier in der Uebersetzung folgen, da sie einen wesentlichen Beitrag zur Kenntniß der Denkart des Nolaners liefern. Man wird sehen, daß an Maßlosigkeit und frechem Spotte Bruno den gefeiertsten Vertretern des modernen Unglaubens nicht nachsteht, und daß er dieselben nur unendlich an Geist und Witz übertrifft.

Im Spaccio della bestia trionfante, bei Wagner, II. p. 230, nachdem Bruno die Vielgötterei, namentlich der Aegyptier, dadurch zu rechtfertigen gesucht hat, daß nicht die Menschen, Gestirne, Thiere und Pflanzen als die Gottheit verehrt, sondern die Gottheit in den Menschen, Gestirnen, Thieren und Pflanzen erkannt und angebetet worden wäre, läßt er die Isis also reden: „Die unsinnigen und wahrhaft vernunftlosen Thiere spotten über uns Götter, als in Thieren, Pflanzen und Steinen verehrt, und über meine Aegyptier, die in dieser Weise uns anerkannten, und bedenken nicht, daß die Gottheit sich in allen Dingen zeigt, wiewohl sie sich zu allgemeinen und vorzüglichen Zwecken in großen und erhabenen, und zu nächsten Zwecken, zu Bequemlichkeiten und Bedürfnissen des menschlichen Lebens in Dingen, die man die verächtlichsten nennt, blicken läßt; und doch enthält jedes Ding die Gottheit in sich verborgen, da diese sich bis in die kleinsten hinab ihrer Fähigkeit gemäß entfaltet und mittheilt, und Nichts ohne ihre Gegenwart das Sein haben würde, da sie die Wesenheit des Seins vom Ersten bis zum Letzten ist.... Und warum tadeln sie die Aegyptier in dem, worin ja auch sie selbst befangen sind? Um von Denjenigen zu sprechen, die von uns geflohen oder als Aussätzige in die Wüste vertrieben worden sind [1]), haben sie in ihren Bedrängnissen nicht Zuflucht zu dem ägyptischen Cultus genommen, als sie in einem Falle mich unter der Gestalt eines goldenen Kalbes anbeteten, und in

[1]) In derselben Schrift, p. 236, werden die Juden der Auswurf der Aegyptier, und p. 197 ein so verpestetes, aussätziges und verderbliches Geschlecht genannt, daß sie ausgetilgt zu werden verdienen, ehe sie geboren sind.

einem anderen sich vor Teut in der Form einer ehernen Schlange niederwarfen, die Kniee beugten und die Hände zu ihm emporhoben, wiewohl sie mit der ihnen eingeborenen Undankbarkeit, nachdem sie von beiden Gottheiten erhört worden waren, die beiden Götterbilder zerschlugen. Darauf, als sie sich mit den Titeln von Heiligen, Göttlichen und Gesegneten beehren wollten, wie vermochten sie es anders zu thun, als indem sie sich Thiernamen beilegten, wie deutlich zu sehen da, wo der Vater der zwölf Stämme, seinen Söhnen zum Testamente seinen Segen ertheilend, sie mit den Namen von zwölf Thieren hochpreist? Wie oft nennen sie nicht ihren alten Gott einen geweckten Löwen, einen fliegenden Adler, ein brennendes Feuer, einen gewaltigen Sturm, und den von ihren Nachfolgern neuerdings gekannten einen blutenden Pelikan, einen einsamen Sperling, ein getödtetes Lamm? So nennen sie ihn, so mahlen sie ihn, so begreifen sie ihn, wo er sich in einer Statue oder auf einem Bilde, mit einem Buche in der Hand, das kein Anderer als er öffnen und lesen kann, dargestellt findet. Werden weiterhin nicht Alle, die an seine Göttlichkeit glauben, von ihm seine Schaafe, seine Weide, seine Hürde, seine Heerde genannt, und legen sich sogar, sich dessen rühmend, selbst diese Namen bei? Abgesehen davon, daß sie auch durch die Esel bezeichnet werden, das jüdische Volk durch die Eselin, die anderen Geschlechter, die sich ihm durch den Glauben anschließen sollten, durch das Fohlen. Seht also, wie diese Gottheiten und dies auserwählte Volk durch so elende und niedrige Thiere bezeichnet wird, und dann spottet man noch über uns, die wir durch viel stärkere, würdigere und herrlichere dargestellt sind?" p. 234.: „Die Aegyptier, wie dies den Weisen bekannt, erhoben sich von diesen äußerlichen, natürlichen Formen lebendiger Thiere und Pflanzen zur Gottheit, und sind bis zu ihr, wie dies die Erfolge zeigen, vorgedrungen; ihre Schmäher aber steigen von dem prächtigen Aeußern ihrer Idole, indem sie den Einen die vergoldeten Strahlen des Apollo, Andern die Grazie der Ceres, Andern die Reinheit der Diana, Andern den Adler, Andern den Scepter und den Blitz des Jupiter beilegen, so weit

hinab, daß sie als Götter der Substanz nach Solche anbeten, die kaum so viel Geist haben, als unsere Thiere; denn am Ende beschränkt sich ihre Anbetung auf sterbliche, unbedeutende, schlechtberüchtigte, thörichte, fanatische, entehrte, unglückliche, von bösen Genien geleitete Menschen, Menschen ohne Talent, ohne Gaben, ohne alle Tugend, die im Leben Nichts für sich selbst getaugt haben, und unmöglich todt Etwas für sich oder Andere taugen können".

Ebendaselbst, p. 238, heißt es: „Darauf fragte Neptun: was wrdet ihr, o Götter, mit meinem Lieblinge, meinem Herzblatte anfangen, mit jenem Orion . . . . . ? Da erwiderte Momus: Laßt mich euch einen Vorschlag machen, ihr Götter. Uns ist, wie das Sprichwort in Neapel sagt, der Maccaroni in den Käse gefallen. Diesen, weil er Wunder zu wirken versteht, und, wie Neptun weiß, auf den Wogen des Meeres einherschreiten kann, ohne einzusinken, noch sich die Füße zu netzen, und weil er folglich wohl auch noch viele andere schöne Kunststücke zu machen vermögen wird, ihn laßt uns unter die Menschen senden, um durch ihn denselben kund zu thun, was uns irgend gut däucht und beliebt, indem er sie glauben macht, daß das Weiße schwarz; daß der menschliche Verstand, wo er am deutlichsten Etwas einzusehen wähnt, nur eine Blindheit; daß das, was der Vernunft vortrefflich, gut und das Beste scheint, gemein, verwerflich und durchaus böse; daß die Natur eine niederträchtige H—; daß das natürliche Gesetz eine Büberei sei; daß die Natur und die Gottheit nicht zu dem gleichen guten Zwecke zusammenwirken können, und daß die Gerechtigkeit der einen nicht der Gerechtigkeit der anderen untergeordnet, sondern sich entgegengesetzt sei, wie Finsterniß und Licht; daß die Gottheit ganz und gar Mutter der Griechen und nur wie eine feindliche Stiefmutter aller anderen Geschlechter sei, weshalb auch Keiner den Göttern angenehm sein könne, er gräzisire denn, d. h. er werde zum Griechen; denn der größte Bösewicht und Taugenichts, den Griechenland besitzt, ist, weil er dem Geschlechte der Götter angehört, unvergleichlich viel besser, als der gerechteste und edelste Mann, der aus Rom zur Zeit der Republik oder aus irgend einem anderen Volke

hervorgehen konnte, mag Dieser auch in Sitten, Wissenschaft, Stärke, Schönheit und Ansehen Jenen noch so sehr übertreffen. Dieses sind nämlich natürliche und von den Göttern verachtete, Denen überlassene Gaben, die unfähig sind höherer Bevorzugungen, d. h. jener übernatürlichen, die die Gottheit schenkt, als da sind: auf dem Wasser zu springen, die Krebse tanzen, die Lahmen hüpfen, die Maulwürfe ohne Brille sehen zu machen, und unzählige andere Galanterieen. Er wird damit die Menschen überzeugen, daß die Philosophie, jede Betrachtung und Magie, die sie uns ähnlich machen könnte, nur Thorheiten sind, daß jede heroische That nur eine Feigheit, und daß die Unwissenheit die schönste Wissenschaft von der Welt ist, indem sie ohne Mühe erworben wird, und den Geist nicht mit Melancholie erfüllt. Damit wird er vielleicht den Cultus und die Ehre, die wir verloren haben, wiederherstellen und noch vermehren, indem er bewirkt, daß unsere Spitzbuben für Götter erachtet werden, weil sie entweder Griechen oder griechisch geworden sind. Nicht ohne Furcht jedoch, ihr Götter, ertheile ich euch diesen Rath; denn irgend eine Mücke surrt mir ins Ohr, es könne geschehen, daß Dieser am Ende, wenn er das Wild in Händen hat, es dabei nicht bewenden lasse, sondern sagen und den Menschen glauben machen werde, der große Jupiter sei nicht Jupiter, sondern Orion sei Jupiter, und alle Götter seien nur Chimären und Einbildungen. Insofern scheint es mir gerathen, nicht zu erlauben, daß er per fas et nefas, wie es heißt, solche Geschicklichkeiten und Fertigkeiten an den Tag lege, wodurch er sich in seinem Rufe über uns emporschwingt." Hier antwortete die weise Minerva: „Ich weiß nicht, o Momus, in welchem Sinne du diese Worte sprichst, diesen Rath ertheilst, diese Behutsamkeit empfiehlst. Ich denke, daß deine Worte ironisch gemeint sind; denn ich halte dich nicht für so thöricht, zu glauben, daß die Götter durch solche Armseligkeiten sich ihren Ruf bei den Menschen erbetteln, und daß, in Bezug auf jene Betrüger, ihr falsches, nur auf die Unwissenheit und Bestialität Derjenigen, die sie schätzen und ehren, gegründeter Ruf ihnen wirklich zur Ehre, und nicht vielmehr zur Bestäti-

gung ihrer Unwürdigkeit und höchsten Verwerflichkeit gereiche. In dem Auge der Gottheit und der Allem vorstehenden Wahrheit kömmt es darauf an, daß Einer gut und würdig sei, mag er auch keinem Sterblichen bekannt sein; aber dadurch, daß ein Anderer es dahin bringt, fälschlich als Gott von allen Sterblichen erachtet zu werden, wird sein Werth nicht erhöht; denn er ist vom Schicksale nur zu einem Werkzeuge und Wahrzeichen gemacht worden, wodurch die um so größere Unwürdigkeit und Thorheit Jener, die ihn werth halten, an den Tag tritt, je niedriger, verächtlicher und verworfener er selbst ist. Wenn also nicht allein Orion, der ein Grieche und ein Mensch von einigem Werthe ist, sondern Einer aus dem nichtswürdigsten und verdorbensten Volke der Welt, von der niedrigsten und schmutzigsten Natur und Gesinnung, gewählt und als Jupiter angebetet wird: so erwächst sicherlich ihm daraus keine Ehre, noch dem Jupiter in ihm eine Schmach, denn nur verkleidet und unbekannt erhält er jenen Sitz oder Thron; wohl aber erwerben sich Andere in ihm Geringschätzung und Tadel. Niemals also wird ein Schelm dadurch Ehre erlangen können, daß er mit Hülfe feindlicher Genien blinden Sterblichen zum Affen und zur Posse dient."

P. 240. „Wir kommen jetzt, sagte Jupiter, zu dem Flusse Eridanus, von dem ich nicht recht weiß, was ich mit ihm anfangen soll, da er auf Erden und im Himmel ist, während die anderen Gegenstände, die uns beschäftigen, als sie zum Himmel emporstiegen, die Erde verließen. Aber dieser, welcher hier und dort, und innerhalb und außerhalb, und in der Höhe und in der Tiefe, und etwas Himmlisches und etwas Irdisches, und dort in Italien und hier im Mittag ist, scheint mir kein Ding, welchem ein Ort angewiesen, sondern vielmehr einer genommen werden muß." „Im Gegentheile, o Vater, sagte Momus, mir scheint's, da der Fluß Eridanus diese Eigenschaft hat, zu gleicher Zeit in unterstellter und persönlicher Weise an verschiedenen Orten sein zu können, wir sollten ihn sein lassen überall, wo man es beliebt, sich ihn einzubilden, ihn zu nennen, anzurufen und zu verehren, was Alles mit den geringsten Kosten, ohne Zinsen, und vielleicht nicht ohne

einen erklecklichen Gewinn thunlich. Doch muß dies auf eine Art geschehen, daß, wer von seinen eingebildeten, genannten, angerufenen und verehrten Fischen ißt, sei, als hätte er Nichts gegessen; und ebenso wer von seinen Wassern trinkt, sei wie Derjenige, der Nichts zu trinken hat; daß, wer ihn in seinem Gehirne hat, sei, als hätte er das Gehirn hohl und leer, und wer die Gesellschaft seiner Nereiden und Nymphen genießt, nicht weniger allein sei, als wer außer sich ist." „Wohl, sagte Jupiter, darin geschieht Niemanden ein Unrecht, weil denn doch die Anderen darum nicht um ihre Speise, ihren Trank, ihr Gehirn und ihre Gesellschaft kommen, daß Diese ihr Essen, ihr Trinken, ihr Gehirn und ihre Gesellschaft nur in der Einbildung, dem Worte, dem Wunsche und der Verehrung haben. Es geschehe also, wie Momus vorschlägt und wie ich sehe, daß die Anderen es bestätigen. Eridanus soll im Himmel sein, aber nicht anders, als im Glauben und in der Vorstellung."

P. 258. „Es ist Zeit, daß wir zum Centauren Chiron kommen.... Und Momus sprach: was sollen wir mit diesem einem Thiere aufgepfropften Menschen oder mit diesem an einen Menschen gefesselten Thiere anfangen, bei welchem zwei Naturen eine Person bilden, und zwei Substanzen sich zu einer hypostatischen Einigung verbinden? Zwei Dinge vereinigen sich hier zu einem dritten Wesen, und darüber kann kein Zweifel obwalten. Aber die Schwierigkeit besteht darin, zu wissen, ob dies dritte Wesen etwas Besseres, als der eine und der andere, oder der eine von den beiden Theilen ist, oder aber ob etwas Geringeres? Ich will sagen, ob aus der Verbindung der Pferdenatur mit der menschlichen ein des himmlischen Sitzes würdiger Gott entstehe, oder aber ein Thier, welches in eine Hürde und einen Stall gewiesen zu werden verdient? Kurz, mögen Isis, Jupiter und Andere noch so viel über den Vorzug, ein Thier zu sein, gesagt haben, und daß der Mensch, um göttlich zu sein, Etwas vom Thiere an sich haben und in dem Grade als ein Thier sich zeigen müsse, in welchem er als göttlich zu glänzen verlangt; ich werde nie glauben können, daß da, wo der Mensch nicht ganz und vollkommen ist, noch vollkommen und ganz das

Thier, sondern nur ein Stück Thier mit einem Stück Menschen verbunden, dies besser sein könne, als wo ein Stück Hose mit einem Stück Wamms verbunden ist, woraus nie ein besseres Kleid, als ein Wamms oder eine Hose ist, entsteht, ja nicht einmal ein eben so gutes, als das eine oder die andere." „Momus, Momus, erwiderte Jupiter, das Geheimniß ist verborgen und groß, und Du kannst es nicht begreifen; es muß Dir also genügen, es als eine hohe und erhabene Sache zu glauben." — „Ich weiß wohl, sagte Momus, daß dies weder von mir, noch von irgend Einem, der einen Funken Verstand hat, begriffen werden kann, aber damit ich, der ich ein Gott bin, oder ein Anderer, der so viel Krütz' im Kopfe hat, als ein Hirsenkorn beträgt, es glauben soll, wünschte ich, daß es mir von Dir erst in irgend einer schönen Weise zu glauben vorgestellt würde." „Momus, sprach Jupiter, du mußt nicht mehr wissen wollen, als zu wissen nöthig ist, und, glaub' es mir, dies ist nicht nöthig zu wissen." — „Sieh da also, sagte Momus, das, was zu hören Noth thut, und was ich wider meinen Willen wissen will; und um dir gefällig zu sein, o Jupiter, will ich glauben, daß ein Aermel und ein Beinkleid mehr werth und zwar sehr viel mehr werth seien, als ein paar Aermel und ein paar Beinkleider, daß ein Mensch kein Mensch und ein Thier kein Thier sei, daß die Hälfte eines Menschen kein halber Mensch, noch die Hälfte eines Thieres ein halbes Thier, daß ein halber Mensch und ein halbes Thier kein unvollkommener Mensch und kein unvollkommenes Thier, sondern ein Gott, und pura mente zu verehren sei." — Hier baten die Götter den Jupiter, daß er sich eiligst entschließen und über den Centauren nach seinem Gutdünken verfügen möge. Deshalb legte Jupiter dem Momus Stillschweigen auf und entschied in dieser Weise: „Mag ich selbst gegen Chiron vorgebracht haben, was ich will, so widerrufe ich es gegenwärtig und sage, daß Chiron, der Centaure, weil er ein sehr gerechter Mensch war, der einst auf dem Berge Pelias wohnte, wo er den Aeskulap in der Arzneikunde, den Herkules in der Astrologie und den Achilles im Zitherspiele unterrichtete, weil er die Kranken heilte, zeigte, wie man zu den Sternen em-

porstieg, und wie die tönenden Saiten mit dem Holze verbunden und gehandhabt werden, mir des Himmels nicht unwürdig scheint. Sodann erachte ich ihn dessen für überaus würdig, weil in diesem himmlischen Tempel, bei diesem Altare, dem er nahe steht, sich kein anderer Priester außer ihm befindet, da er, wie ihr seht, das Opferthier in Händen hält und die Opferflasche an seinem Gürtel hängt. Und weil der Altar, das Heiligthum, das Bethaus nothwendig ist, und ohne den Administranten vergeblich sein würde, so mag er hier leben, hier bleiben, hier ewiglich beharren, wenn sein Schicksal nichts Anderes über ihn verhängt." Hier fügte Momus hinzu: „Deine Entscheidung, o Jupiter, daß Dieser der Priester am himmlischen Altare und im Tempel sein solle, ist würdig und klug; denn wenn er dies Thier, das er in Händen hält, geopfert haben wird, so ist es unmöglich, daß ihm jemals das Thier fehlen sollte, da er selbst zugleich als Opfer und Opferer dienen kann, d. h. als Priester und Thier." — „Wohlan also, sagte Jupiter, die Bestialitat, die Unwissenheit, die unnütze und verderbliche Fabel entferne sich von diesem Orte, und wo der Centaur sich befindet, verbleibe die schlichte Einfalt und die moralische Fabel. Von dort, wo der Altar ist, entferne sich der Aberglaube, die Ungläubigkeit und die Gottlosigkeit, und es nehme Platz die nicht eitle Religion, der nicht thörichte Glaube, die wahre und aufrichtige Frömmigkeit!"

Ich hebe nun noch einige Stellen aus der Schrift: Cabala del Cavallo Pegaseo hervor, die zunächst zwar gegen den mit der Unwissenheit großthuenden Pietismus, gegen mißverstandene Frömmigkeit und Trägheit im Denken gerichtet scheinen, aber, wie sich bald zeigen wird, das übernatürliche und gläubige Moment des Christenthums seinem ganzen Umfange nach im Auge haben. Nach dem Dedicationsschreiben an den Bischof von Casamarciano folgt das

Sonnett zum Lobe des Esels
(bei Wagner, II. 257.):

„O heilige Eselheit, heilige Unwissenheit, heilige Albernheit und fromme Andacht, die du allein die Seelen dergestalt zu

veredeln vermagst, daß menschlicher Geist und menschliches Studium ihnen nicht weiter helfen. Nicht erreicht das emsige Streben irgend einer Kunst oder Erfindung, noch weiser Betrachtung den Himmel, wo du deine Wohnung aufschlägst. Was nützt es Euch auch, ihr Vorwitzigen, zu erlernen und wissen zu wollen, was die Natur vollbringe, und ob auch die Sterne Erde, Feuer und Meer seien? Die heilige Eselheit macht sich darum keine Sorgen, sondern faltet die Hände und liegt auf den Knieen, und erwartet von Gott ihr Geschick. Nichts hat Bestand, außer der Frucht der ewigen Ruhe, die uns Gott nach den Exequien verleihen möge!"

Anrede

an den eifrigen, andächtigen und frommen Leser.

„Wehe mir, o mein Zuhörer, daß ohne feurigen Seufzer, helle Thränen, und tragische Klage mit Gemüth, Augen und Verstand, mein Geist sich nicht erinnern, die Stimme erheben und die Gründe erklären kann, wie trügerisch der Sinn, wie verworren der Gedanke und wie unkundig das Urtheil sei, welche mit verkehrtem, unbilligem und nachtheiligem Spruche, nicht der Pflicht der Natur, der Wahrheit der Vernunft und dem Rechte der Gerechtigkeit gemäß die reine Güte, die königliche Geradheit, und die herrliche Majestät der heiligen Unwissenheit, der gelehrten Viehheit und göttlichen Eselheit einsehen, anerkennen und aussprechen! Ach, mit wie großem Unrecht wird doch von Einigen diese himmlische Auszeichnung so grausam unter den lebenden Menschen verfolgt! Die Einen werfen sich mit breiten Nasenlöchern zu ihren Richtern auf, die Andern beißen sie mit blanken Zähnen, noch Andere verspotten sie mit komischem Gelächter, und wo sie Etwas verachten, verhöhnen und herabwürdigen wollen, hört man sie nur sagen: „der ist ein Esel! diese Handlung ist eselhaft! das ist eine Eselei!" während dies zu sagen doch unbedingt nur dort zustände, wo die Reden die reifsten, die Vorschläge die trefflichsten und die Ansichten die wohlerwogensten sind. Ach,

warum stellt sich mir zur Pein meines Herzens, zum Leidwesen meines Geistes und zur Beschwerde meiner Seele diese unerfahrene, thörichte und profane Menge vor die Augen, die so falsch denkt, so bissig spricht, so verwegen schreibt, um jene verbrecherischen Reden so vieler Denkmale zu erzeugen, die durch die Druckereien, die Buchläden, überall hin laufen; ohne der ausdrücklichen Spöttereien, Verachtungen und Lästerungen, des goldnen Esels, des Lobes des Esels, des Preises des Esels zu erwähnen, worin nichts Anderes beabsichtigt wird, als mit ironischen Sprüchen die glorreiche Eselheit in Spiel, Scherz und Spott zu wenden? Wer wird nun die Welt bewegen, ja nicht zu glauben, daß ich das Gleiche thue? Wer wird die Zungen im Zaume halten können, daß sie mich nicht unter dieselbe Categorie setzen, als Einen, der den Spuren der Andern, die über diesen Gegenstand democritisiren, nachläuft! Wer wird sie verhindern können, zu glauben, zu behaupten und zu bestätigen, daß ich nicht in Wahrheit und im Ernste den Esel und die Eselheit loben, sondern vielmehr Oel auf die von den Andern angezündete Lampe gießen will? Aber, o meine voreiligen und verwegenen Richter, o träge und ruchlose Verläumder, o schwarze und leidenschaftliche Ehrabschneider, steht einmal still, wendet den Blick, faßt das Ziel ins Auge, und schaut, ergründet, betrachtet, ob die einfachen Begriffe, die Aussprüche und Schlüsse, die ich zu Gunsten dieses hehren, makellosen und heiligen Thieres vorbringe, rein, wahr und beweisend, oder erdichtet, unmöglich und scheinbar sind. . . . . .

„Der ideale und cabalistische Esel, der uns in den heiligen Schriften vorgeführt wird, wer glaubt ihr, daß er sei? Wer glaubt ihr, daß das pegaseische Pferd sei, welches in den poetischen Erdichtungen bildlich gebraucht wird? Was stellt ihr Euch unter dem cilleniſchen Esel vor, der in den ehrwürdigsten Akademien in croceis zu sitzen verdient? Doch ich lasse den zweiten und dritten bei Seite liegen, und mich auf das Gebiet des ersten, der gleichmäßig platonisch und theologisch ist, begebend, möget ihr wissen, daß es nicht an Zeugnissen in den göttlichen und menschlichen Schriften, von heiligen und profa-

nen Schriftstellern, die mit dem Schatten der Wissenschaft und dem Lichte des Glaubens sprechen, über ihn gebricht. Jener, meine ich, der auch nur mittelmäßig in diesen Fächern bewandert ist, wird wissen, daß ich nicht lüge, wenn ich sage, der ideale Esel sei das erzeugende, förmige und vollendende Prinzip in übernatürlicher Weise der Eselsart, die, mag sie auch in dem umfangreichen Schooße der Natur von den andern Arten verschieden scheinen und sein, und in den Geistern zweiter Ordnung gezählt und dem Begriffe nach von den andern Formen unterschieden werden; dennoch, worauf Alles ankommt, in dem höchsten Geiste dieselbe ist, als die Idee der menschlichen Art, dieselbe als die Art der Erde, des Mondes, der Sonne, dieselbe als die Art der Geister, der Dämonen, der Götter, der Welten und des Alls; ja sie ist jene Art, wovon nicht allein die Esel, sondern auch die Menschen, die Sterne, die Welten und alle Thiere der Welt abhängen; jene, sage ich, worin kein Unterschied zwischen Form und Subject, Gegenstand und Gegenstand, sondern welche durchaus einfach und eine ist. Seht also, seht, worin der Grund liegt, warum ohne irgend einen Tadel der Heilige der Heiligen mitunter nicht bloß Löwe, Einhorn, Nashorn, Wind, Sturm, Adler, Pelikan, sondern auch Nicht-Mensch, Schmach der Menschen, Auswurf des Volkes, Schaf, Lamm, Wurm, Bild der Schuld, ja sogar Sünde und Schlimmeres genannt wird! Erkennt die Ursache, warum die Christen und Juden sich nicht erzürnen, sondern vielmehr triumphiren und sich Glück wünschen, wenn sie mit metaphorischen Anspielungen in der heiligen Schrift bildlich als Esel bezeichnet, Esel genannt, für Esel erklärt werden, so daß, wo es sich immerhin von diesem gebenedeiten Thiere handelt, dem Sinne der Worte, der allegorischen und mystischen Bedeutung nach darunter der gerechte Mensch, der heilige Mensch, der Mensch nach dem Herzen Gottes zu verstehen ist.

„Darum wird in dem Buche Exodus, wo von der Auslösung und dem Umtausche des Menschen die Rede ist, zugleich mit ihm auch des Esels erwähnt. „Den Erstgeborenen des Esels, heißt es, sollst du gegen das Schaf umtauschen;

den Erstgeborenen des Menschen wirst du mit dem Preise erlösen." Und in demselben Buche, wo der Begierde des Menschen das Gebot gegeben wird, daß sie sich nicht auf das Weib und die Magd erstrecken solle, wird der Ochs und der Esel in denselben Rang gesetzt, als ob es keine geringere Sünde sei, das Eine oder das Andere zu begehren . . . . . Als die Erzsynagoge den Herrn zur Rede stellte, daß er am Sabbathe heile, und er erwiderte, daß der kein guter Mensch sei, welcher nicht an jedem Tage den Esel oder Ochsen aus dem Brunnen ziehe, so verstehen dies die heiligen Schriftsteller so, daß der Esel der einfältige Mensch sei, der Ochs der natürliche, der Brunnen die Todsünde, derjenige, welcher den Esel aus dem Brunnen zieht, die göttliche Gnade, welche ihre Lieblinge aus diesem Abgrunde befreit. Seht also, in welcher Weise das erlöste, werthgeschätzte, erwählte, regierte, ermahnte, gezüchtigte, befreite und endlich vorherbestimmte Volk durch den Esel bezeichnet, Esel genannt wird. Und daß die Esel Jene seien, um derenwillen der göttliche Segen und die göttliche Gnade auf die Menschen herniederträuft, dergestalt, daß Wehe über Jene auszurufen, die ihres Esels beraubt sind, kann wahrlich sehr deutlich aus der Wichtigkeit jenes Fluches im Deuteronomium erfahren werden, wo Gott folgende Drohung erläßt: „Dein Esel werde dir abgenommen nnd nicht wiedererstattet!" Verflucht ist das Reich, unglücklich das Land, verlassen die Stadt und das Haus, woraus der Esel verbannt, entwendet und entfernt ist! Wehe dem Sinne, dem Gewissen und der Seele, wo keine Theilnahme an der Eselheit vorhanden! . . . . . Man rechne hinzu, daß die andächtigsten und heiligsten Menschen, die Liebhaber und Befolger des alten und neuen Gesetzes, unbedingt und durch besonderes Privilegium Esel genannt worden sind; und wollt ihr mir nicht glauben, so lernt kennen, was über den evangelischen Ausspruch: „Bindet die Eselin und ihr Fohlen los, und führet sie mir zu" geschrieben worden ist. Lernt die Auslegungen der hebräischen, griechischen und lateinischen Theologen zu jener Stelle aus dem Buche der Numeri kennen: Aperuit Dominus os asinae, et locuta est; und sehet, wie damit so viele andere

Stellen der h. Schrift übereinstimmen, wo Gott häufig eingeführt wird, wie er den Mund verschiedener göttlicher und prophetischer Subjecte öffnet, als z. B. Jenes, der da sprach: „O, o, o Herr, ich vermag Nichts zu sagen!" und wo es heißt: „Der Herr öffnete seinen Mund," oder die wiederholten Male, wo gesagt ist: Ego ero in ore tuo; die andern Male, wo gebetet wird: „Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund wird Dich preisen", oder wenn es im Neuen Testamente heißt: „Die Stummen sprechen, die Armen verkünden das Evangelium." Alles das wird dadurch bedeutet, daß der Herr den Mund der Eselinn öffnete, und diese sprach. Durch die Autorität dieser Eselinn, durch ihren Mund, ihre Stimme, ihre Worte ist die aufgeblasene, stolze und verwegene weltliche Wissenschaft gebändigt, besiegt, niedergeworfen, und jede Größe, die ihr Haupt zum Himmel emporzuheben wagte, ausgerottet worden; denn Gott hat die schwachen Dinge erwählt, um die Kräfte der Welt zu beschämen; die thörichten Dinge hat er in Ruf gebracht, inwiefern das, was durch die Weisheit nicht wiederhergestellt werden konnte, durch die heilige Albernheit und Unwissenheit wiederhergestellt worden ist; und darum wird die Weisheit der Weisen verdammt und die Klugheit der Klugen verworfen. Thoren der Welt sind Jene gewesen, welche die Religion, die Ceremonien, das Gesetz, den Glauben, die Lebensordnung gegründet haben; die größten Esel der Welt, die da jedes andern Sinnes und Wissens baar, und alles geselligen Lebens und geselliger Gesittung entbehrend, in ewiger Pedanterie wandeln, sind Jene, welche durch die Gnade des Himmels den geschändeten und verderbten Glauben erneuern, die Wunden der getroffenen Religion heilen und die Mißbräuche des Aberglaubens aufhebend, die Risse ihres Gewandes ausbessern, nicht Jene, welche mit gottloser Neugierde die Geheimnisse der Natur verfolgen oder jemals verfolgt haben und den Wandel der Gestirne berechnen. Sehet zu, ob die Ersteren sich um die geheimen Ursachen der Dinge bekümmern oder jemals bekümmert haben, ob sie Verzeihung üben, sollten auch Reiche zerstört, Völker zerstreut, Alles mit Brand, Blut, Ruin und Verwüstung erfüllt werden; ob es ihnen zu Herzen

geht, daß die ganze Welt durch sie dem Untergange geweiht wird: wenn nur die arme Seele gerettet, wenn nur das Gebäude im Himmel errichtet, wenn nur der Schatz in jenem seligen Vaterlande niedergelegt wird, erachten sie den Ruf, die Bequemlichkeit und den Ruhm dieses gebrechlichen und unsicheren Lebens für Nichts, gegenüber jenem gewissen und ewigen Leben. Diese sind durch die Allegorie der alten Weisen, denen der göttliche Geist, um sie wenigstens jeder Entschuldigung zu berauben, doch irgend Etwas zu offenbaren für gut fand, in jener bedeutungsvollen Fabel der Götter, die gegen die empörten Giganten, Söhne der Erde und kecke Stürmer des Himmels kämpften, und sie mit der Stimme der Esel verwirrten, erschreckten, besiegten und bändigten, bezeichnet worden. Das Gleiche ist hinlänglich ausgedrückt, wenn man, den Schleier des heiligen Bildes aufhebend, die Augen auf den mystischen Sinn jenes göttlichen Samson, der mit dem Eselskinnbacken tausend Philistern das Leben nahm, richtet. Denn die heiligen Ausleger sagen, daß er in dem Kinnbacken der Eselin, d. h. den Verkündern des Gesetzes und den Dienern der Synagoge, und in dem Kinnbacken des Fohlens, d. h. den Verkündern des neuen Gesetzes und den Dienern der streitenden Kirche, delevit eos, d. h. jene Tausend, jene runde Zahl, Alle Jene erschlug und vernichtete..... O starker, siegreicher und triumphirender Kinnbacken eines todten Esels, o göttlicher, herrlicher und heiliger Kinnbacken eines todten Fohlens, wie muß es erst mit der Heiligkeit, Gnade und Göttlichkeit, der Stärke, dem Sieg und dem Triumphe des ganzen, vollen und lebenden Esels, des Esels, des Fohlens und der Mutter beschaffen sein, wenn schon die Glorie und Erhöhung dieses Knochens und dieser heiligen Reliquie so groß ist! Und nun wende ich mich an Euch, geliebte Zuhörer, an Euch, an Euch wende ich mich, o ihr günstigen Leser meiner Schrift und Zuhörer meiner Worte, und sage Euch, und erinnere Euch, und ermahne Euch und beschwöre Euch, daß Ihr in Euch selbst zurückkehren möget. Lasset ab von dem, was nur Euer Unheil ist, und wendet Euch Eurem wahren Wohle zu; entfernt Euch von der tödtlichen Hoffart des Herzens; zieht Euch auf die Armuth des

Geistes zurück; seid demüthig von Herzen; entsagt der Vernunft; löscht jenes feurige Licht des Verstandes aus, welches Euch entzündet, brennt und verzehrt; flieht jene Stufen der Wissenschaft, die sicherlich Eure Schmerzen vergrößern; verläugnet jeden Sinn; gebt Euch dem heiligen Glauben gefangen; werdet zu jener benedeiten Eselin, zu jenem glorreichen Fohlen, um derenwillen allein der Erlöser der Welt zu seinen Dienern sagte: „Geht zu der Stadt, welche Ihr vor Euch habt," d. h. geht durch die ganze sinnliche und körperliche Welt, die wie ein Bild der geistigen und unkörperlichen Welt entgegen- und unterstellt ist. „Ihr werdet die Eselinn und das Fohlen angebunden finden," ihr werdet das hebräische Volk und das Volk der Heiden in der Gefangenschaft Belials geknechtet und unterjocht antreffen. Ebenso sagt er: „Bindet sie los und befreit sie aus der Gefangenschaft" durch die Predigt des Evangeliums und die Spendung des Taufwassers, „und führt sie mir zu," damit sie mir dienen, damit sie mein seien, damit, die Last meines Körpers d. h. meiner heiligen Einrichtung und meines Gesetzes auf die Schultern nehmend und durch die Zügel meiner göttlichen Rathschläge geleitet, sie würdig und fähig werden, mit mir in das triumphirende Jerusalem, in die himmlische Stadt einzugehen! Hier seht Ihr, wer die Erlösten, wer die Berufenen, wer die Vorherbestimmten, wer die Geretteten sind: die Eselinn, das Eselein, die Einfältigen, die Verstandesarmen, die Kleinen, Jene, welche wie die Kinder reden, Jene, Jene gehen ins Himmelreich ein; Jene, aus Verachtung der Welt und ihrer Pracht, treten auf ihre Kleider, haben jede Sorge für den Leib, für das Fleisch, worin die Seele eingehüllt ist, verbannt, haben es sich unterworfen, haben es auf die Erde gebreitet, damit die Eselinn und ihr liebes Eselein um so glorreicher und triumphirender darüber hinziehen könne. Betet zu Gott, meine Theuern, betet zu Gott, auf daß er, falls ihr noch keine Esel seid, Euch zu Eseln werden lasse! Ihr dürft nur wollen, denn ganz gewiß wird Euch die Gnade sehr leicht gewährt: wiewohl ihr nämlich von Natur Esel seid, und die gewöhnliche Zucht nichts Anderes, als eine Eselei ist, so müßt ihr doch

gar wohl darauf merken und achten, ob Ihr Esel nach dem Herzen Gottes seid; d. h. ob Ihr zu jenen Unglücklichen gehört, die vor der Thüre angebunden bleiben, oder zu jenen Seligen, welche hineingelangen. Bedenket, o meine Gläubigen, daß unsere Stammeltern in jener Zeit Gott wohlgefielen, in seiner Gnade, seinem Schutze standen, im irdischen Paradiese vergnügt lebten, wo sie Esel, d. h. einfältig und unkundig des Guten und Bösen waren; wo sie von der Begierde, das Gute und das Böse zu kennen, gereizt werden, und folglich keine Kenntniß davon haben; wo sie einer von der Schlange ihnen aufgebundenen Lüge glauben, ja sogar bis zu dem Grade getäuscht werden konnten, daß sie, wiewohl Gott gesagt hatte, sie würden sterben, die Möglichkeit des Gegentheils annahmen. In einem solchen Zustande waren sie Gott angenehm, wohlgefällig, frei von Schmerzen, Sorgen und Beschwerden. Bedenket fernerhin, daß Gott das hebräische Volk liebte, als es erniedrigt, geknechtet, unterdrückt, unwissend, dienstthuend, Körbetragend und ein Lastthier war, so daß ihm nur der Schwanz fehlte, um ein natürlicher Esel zu sein unter der Herrschaft Aegyptens; damals wurde es von Gott sein Volk, sein Stamm, sein erwähltes Geschlecht genannt. Dagegen wurde es treulos, verbrecherisch, verworfen, ehebrecherisch geheißen, als es unter den Gesetzen, der Würde, der Größe stand und den andern in der Welt geehrten Völkern und Reichen ähnlich ward. Es gibt Niemanden, der nicht das goldene Zeitalter lobte, wo die Menschen Esel waren; wo sie weder die Erde zu bebauen, noch Einer den Andern zu beherrschen und mehr zu wissen als der Andere verstand; wo die Höhlen ihnen zum Dache dienten,..... alle Dinge gemeinsam waren, die Nahrung in Aepfeln, Kastanien und Eicheln bestand, in der Gestalt, wie sie die Mutter Natur hervorbrachte. Es gibt Niemanden, der nicht wüßte, wie nicht allein bei den Menschen, sondern bei allen Gattungen von Thieren die Mutter das jüngste Kind am meisten liebt, schmeichelt, zufrieden und müßig, ohne Sorge und Mühe erhält, umarmt, küßt, drückt und bewahrt, als dasjenige, welches Nichts vom Bösen und Guten weiß, Etwas vom Lamme, vom Thiere an sich hat, ein Esel ist, nicht so

zu sprechen, nicht so zu raisonniren versteht; und wie in dem Verhältnisse, in welchem es an Einsicht und Klugheit zunimmt, allmälich die Liebe, die Sorge, die zarte Zuneigung der Eltern abnehmen. Es gibt keinen Feind, der nicht mit jenem Alter, mit jener Person Mitleiden hätte, ihr gewogen wäre, sie begünstigte, die nichts Mannhaftes, nichts Dämonisches, nichts Menschliches, nichts Männliches, nichts Verständiges, nichts Bärtiges, nichts Tüchtiges, nichts Reifes an sich hat. Deßhalb, wo Gott der Herr zu Erbarmen und Mitleid gestimmt werden soll, sagt jener Prophet: Ah, ah, ah, Domine, quia nescio loqui; wo er durch sein Jauen und seine Worte sich als Esel erweist. Und an einer andern Stelle sagt er: Quia puer sum. Darum, um die Erlassung der Schuld zu erflehen, wird häufig in den heiligen Büchern als Grund vorgebracht: Quia stulte egimus, stulte egerunt, quia nesciunt, quid faciant, ignoravimus, non intellexerunt. Um größere Gunst von ihm zu erlangen, und größeren Glauben, größere Gewogenheit und größeres Ansehen bei den Menschen zu gewinnen, heißt es an einer Stelle, daß die Apostel für trunken erachtet wurden; an einer anderen, daß sie nicht wußten, was sie sagten, weil nicht sie es waren, welche sprachen; und Einer der Ausgezeichnetsten unter ihnen, um zu zeigen, wie viel Einfalt er besäße, erklärte, daß er zum dritten Himmel entzückt worden; daß er unaussprechliche Geheimnisse vernommen habe, und nicht wisse, ob er todt oder lebend, ob er in dem Körper oder außer ihm gewesen sei. Ein Anderer sagte, daß er die Himmel offen sähe, und so viele Redensarten, welche den von Gott Geliebten geläufig sind, denen da geoffenbart ist, was der menschlichen Weisheit verborgen, und eine ausgesuchte Eselei in den Augen des Verstandes ist. Denn dergleichen Thorheiten, Eseleien und Bestialitäten sind Weisheit, heroische Thaten und Einsicht vor unserem Gotte, der da Diejenigen, welche an ihn glauben, ihn lieben, ihm nachfolgen, seine Küchelchen, seine Heerde, seine Schafe, seine Kleinen, seine Thoren, sein Fohlen, seine Eselin nennt. Es gibt, sage ich, keinen bessern Spiegel, als die Eselheit und den Esel, der deutlicher in jeder Weise zeigte, wie Derjenige

beschaffen sein müsse, der, im Weinberge des Herrn arbeitend, die Auszahlung des Tagelohnes, den Genuß des heiligen Abendmahles, die Ruhe, die auf den Lauf dieses vergänglichen Lebens folgt, zu erwarten hat. Es gibt kein besseres oder ähnliches Muster, welches uns in einer geeigneteren Art zum ewigen Heile führt und hinleitet, als es uns diese wahre, von der Stimme Gottes empfohlene Weisheit kennen lehrt; wie es im Gegentheile Nichts gibt, was uns in einer wirksameren Weise in den Mittelpunkt und die Tiefe der Hölle hinabstürzt, als die philosophischen und vernünftigen Betrachtungen, die aus den Sinnen entstehen, in der discursiven Fähigkeit sich entwickeln und im menschlichen Verstande reif werden. Strebet also aus allen Kräften darnach, Esel zu werden, Ihr, die ihr Menschen seid! Und Ihr, die ihr schon Esel seid, bemüht euch, sorget dafür, immer mehr vom Guten zum Besseren fortzuschreiten, damit Ihr endlich jenes Ziel, jenes Gut erlangen möget, welches nicht durch noch so große Wissenschaften und Werke, sondern durch den Glauben erworben, und nicht durch noch so ungeheure Unwissenheit und Missethaten, sondern durch Ungläubigkeit, wie es nach dem Apostel heißt, verloren wird. Wenn Ihr Euch so einrichtet; wenn Ihr Solche seid; wenn Ihr in solcher Weise Euch regiert, so werdet Ihr Euch im Buche des Lebens eingeschrieben finden; Ihr werdet die Gnade in dieser streitenden und die Glorie in jener thriumphirenden Kirche erlangen, in welcher Gott lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.

Ein gar frommes Sonnett

in Bezug auf die Bedeutung der Eselinn und des Fohlens.

„Geht hin zur Stadt, die Ihr vor Euch habt, und Ihr werdet die Eselinn mit ihrem Jungen finden. Bindet dieselben los, nehmt sie in Empfang und führt sie zu mir, Ihr meine heiligen Diener. Und wenn Jemand, um so hohe Geheimnisse zu verhindern, ein Gemurmel gegen Euch erheben sollte, so antwortet ihm mit hohen Brauen, daß der große Herr ihnen einen Triumph bereiten will." Also spricht die hei-

lige Schrift, um das Heil Derjenigen zu bezeichnen, welche an den Erlöser der menschlichen Natur glauben. Die Gläubigen aus Juda und aus den Heiden vermögen durch ein gleichmäßig einfältiges und reines Leben zu diesen erhabenen Stufen emporzusteigen. Andacht und Geduld machen das Fohlen mit der Mutter zu Genossen der englischen Schaaren."

Im Verlaufe des Dialogs (bei Wagner II. p. 271 ff. und 290) kommen dann unter andern noch folgende Stellen vor. „Zur Betrachtung der Wahrheit erheben sich Einige auf dem Wege der Forschung und der vernünftigen Erkenntniß, kraft des thätigen Verstandes, der sich in die Seele einführt, indem er das innere Licht entzündet. Und Dieser sind Wenige, weßhalb der Dichter sagt: Pauci, quos ardens evexit ad aethera virtus. Andere bestreben sich, auf dem Wege der Unwissenheit dahin zu gelangen. Und von Diesen sind Einige jener Unwissenheit zugethan, welche Unwissenheit der einfachen Verneinung genannt wird, und Diese wissen Nichts, und machen auch keinen Anspruch darauf, Etwas zu wissen; Andere jener, welche Unwissenheit des schlechten Willens heißt, und Diese, je weniger sie wissen und je mehr sie falsche Vorstellungen eingesogen haben, um so mehr glauben sie zu wissen; sie bedürfen doppelter Mühe, um zur Einsicht des Wahren zu gelangen, denn sie müssen sich einer Gewohnheit entschlagen und der entgegengesetzten zuwenden. Noch Andere endlich sind jener Unwissenheit zugethan, welche als göttliches Erbtheil gepriesen wird, und in dieser befinden sich Diejenigen, welche, indem sie weder Etwas zu wissen behaupten, noch glauben, und dazu von Andern für überaus unwissend gehalten werden, wahrhaft gelehrt sind, weil sie sich in diese glorreiche Eselheit und Thorheit fügen. Und von Diesen sind wiederum Einige natürlicher Art, wie z. B. Jene, welche ihrem vernünftigen Lichte folgen, und mit dem Lichte des Sinnes und der Vernunft jedes Licht der Vernunft und des Sinnes läugnen; einige Andere folgen oder vielmehr lassen sich von der Leuchte des Glaubens leiten, indem sie ihren Verstand Demjenigen gefangen geben, der sie besteigt und sie nach sei-

nem Gutdünken lenket, und das sind in der That Jene, welche nicht irren können, weil sie sich nicht nach ihrem eigenen trügerischen Verstande, sondern nach dem unfehlbaren Lichte einer höheren Intelligenz richten. Diese sind wahrhaftig zur Erreichung des glückseligen Jerusalems und der offenen Anschauung der göttlichen Wahrheit geeignet und vorherbestimmt, denn sie werden von Dem geritten, der einzig und allein sie hinzuführen vermag. . . . So also unterscheiden sich die Arten der Unwissenheit und Eselheit, und so will ich denn auch zugeben, daß die Eselheit eine nothwendige und göttliche Tugend sei, ohne welche die Welt verloren sein würde, und durch welche die ganze Welt gerettet wird."

An den Cillenischen Esel.

„Glückselig der Leib und die Brüste, die Dich auf Erden getragen und gesäugt haben, göttliches, der Welt theueres Thier, welches Du hienieden und unter den Sternen Deinen Wohnsitz hast. Nicht soll jemals mehr Deinen Rücken Saum noch Sattel belasten, und gegen die undankbare Welt und den geizigen Himmel möge das Geschick und die Natur Dir durch Deine glücklichen Anlagen und Deine treffliche Haut Ersatz gewähren. Dein Kopf zeigt ein gutes Naturell, wie Deine Nase ein kluges Urtheil; Deine langen Ohren ein königliches Gehör, Deine dichten Lippen einen gewählten Geschmack, — — —[1]), Dein Nacken eine Beharrlichkeit, die ich loben muß. An Deinem Preise allein ergötz' ich mich; doch wehe, Deine Trefflichkeiten erheischen nicht Ein Sonnett, sondern tausend Predigten."

Nachdem wir so die Stellung Bruno's zum Christenthume nach allen Seiten hin kennen gelernt haben, sind wir in den Stand gesetzt, die Frage nach der Ursache seines Abfalles vom christlichen Glauben und in Folge davon von der Cusanischen Lehre zu beantworten.

---

[1]) Hier ist im Originale eine Obscönität eingeschaltet.

Kann nämlich sein Widerspruch gegen das Christenthum, wiewohl er sich in den mitgetheilten Bruchstücken als einen unbedingten und prinzipiellen erweist, schlechterdings kein solcher ursprünglich gewesen sein, weil der Nolaner von Cusa seinen Ausgang genommen, und die anfängliche prinzipielle Uebereinstimmung noch ersichtlich ist[1]; und muß daher der Gegensatz in den Prinzipien durch einen andern, mehr subjectiven eingeleitet worden sein; so bleibt uns als Anhaltspunkt für die Entwickelung nur jener oben angedeutete, in der Persönlichkeit und den natürlichen Anlagen Bruno's begründete, das Christenthum zunächst in seiner Sittenlehre angreifende Gegensatz übrig. Weil uns aber in Bruno's Werken nur wenige und räthselhafte Fingerzeige in Bezug auf den psychologischen Fortgang geboten sind[2], so müssen wir bei Darstellung desselben in Weise der Mathematiker und Physiker verfahren, welche eine Behauptung vorerst nur als Hy-

---

[1]) Ich verweise hiefür auf die im vorigen Abschnitte angestellte Vergleichung der Brunischen und Cusanischen Philosophie. Uebrigens springt der Widerspruch Bruno's in der Verhöhnung des christlichen Autoritätsglaubens mit seinen eigenen Lehren in Betreff der Offenbarung und des Glaubens (S. 6, 8, 140) in die Augen.

[2]) Eigentlich ist dahin nur die schon Oben (S. 170) mitgetheilte Stelle aus der Schrift De gli eroici furori zu rechnen, worin er die Gründe anführt, weßhalb er früher die Musen zum öftern von sich gewiesen. Ich will sie ihrer Bedeutung wegen ihr vollständig übersetzen. „Es ist glaublich, heißt es dort, daß der Dichter zu wiederholten Malen und aus verschiedenen Gründen die Musen von sich gewiesen habe, worunter folgende sein mögen. Erstlich, weil ihm die jedem Priester der Musen nothwendige Muße mangelte; denn Muße ist da nicht zu finden, wo man gegen die Diener und Knechte des Neides, der Unwissenheit und der Bosheit zu kämpfen hat. Zweitens, weil ihm keine würdigen Gönner und Vertheidiger zur Seite standen, die ihn sicher stellten, nach jenem Spruche: „Nicht werden, o Flaccus, die Maro's fehlen, so lange es nicht an Mäcenaten gebricht." Sodann, weil er sich zur philosophischen Betrachtung und dem philosophischen Studium genöthigt sah, welche, wenn auch nicht der Reife wegen, so doch als Eltern der Musen, diesen vorangehen müssen. Ferner, weil er, nach der einen Seite von der tragischen Melpomene mehr durch den Stoff als durch das Talent, und nach der andern von der komischen Thalia mehr durch das Talent als durch den Stoff angezogen,

pothese aufstellen, um sie durch die Ergebnisse, zu welchen sie führt, und die Thatsachen, denen sie zur Erklärung dient, sich nachträglich bewähren und bestätigen zu lassen. Demgemäß ist der muthmaßliche Fortgang folgender gewesen.

Von sinnlich feuriger und leidenschaftlicher Natur, äußerst erregbarer Phantasie und vorstrebendem, wißbegierigem Geiste, wie diese Charakterzüge in allen seinen Schriften wiederleuchten, scheint Bruno zuerst den Beruf zum Dichter in sich gefühlt, und demselben nur aus Mangel an Muße und Unterstützung, indem er sich in Feindschaften und Streitigkeiten, wir wissen nicht, welcher Art, verwickelt und keinen Gönner und Vertheidiger gefunden hatte, entsagt zu haben [1]). Was ihn bewog, sich dem geistlichen Stande zu widmen und ins Kloster zu treten, ist unbekannt; wir dürfen aber wohl mit Gewißheit

---

durch die eine der andern entzogen ward, und in der Mitte, eher neutral und unentschieden, als unthätig in gemeiner Weise, hangen blieb. Endlich wegen der Autorität von Censoren, welche, ihn von würdigern und höhern Dingen, wozu er eine natürliche Neigung hatte, abhaltend, seinen Geist in Fesseln legten, damit er, statt frei unter der Tugend zu sein, geknechtet würde unter einer niederträchtigen und dummen Heuchelei. Zuletzt, als die Bedränguisse, worunter er litt, auf das Höchste gestiegen waren, und er keinen andern Trost hatte, nahm er die Einladung Jener an, von denen es heißt, daß sie ihn mit solchen Verzückungen, Versen und Reimen berauschen, wie sie damit sich keinem Andern je gezeigt; denn aus diesem Werke leuchtet mehr Erfindung, als Nachahmung hervor."

[1]) Ich stütze diese Vermuthung auf die zwei ersten Sätze der in der vorigen Anmerkung mitgetheilten Stelle aus dem Buche de gli eroici furori. Dieselben müssen schlechterdings auf die Zeit vor dem Eintritte Bruno's ins Kloster ausgelegt werden, da der zweite, der in einem gewissen Causelnexus mit dem ersten steht, bei der Voraussetzung, daß der Dichter im Kloster lebte, keinen rechten Sinn mehr hat. Denn im Kloster konnte Bruno doch wenigstens keine Nahrungssorgen haben, worauf nicht undeutlich angespielt ist, und in derselben Schrift gleich darauf noch einmal angespielt wird (p. 316). Ob sich Bruno durch Satiren, wozu er so sehr geneigt war, die Feindschaften und Streitigkeiten, auf die er hindeutet, zugezogen hatte? . . . Auch Wagner (I. p. VII) läßt den Nolaner sich zuerst der Dichtkunst widmen.

annehmen, daß er dazu eben so sehr durch äußere Einflüsse, vielleicht durch die falsche Stellung, in die er gerathen war, oder durch Familien-Verhältnisse und den Geschmack des Zeitalters, als durch freien, wohl überlegten Entschluß bestimmt ward; denn bei ernstlicher Selbstprüfung hätte es ihm schwerlich entgehen können, wie wenig sich sein Naturell mit dem Mönchsleben vertrug. Im Kloster ward er, dem hergebrachten Studiengange gemäß, vor Allem zum Studium der Philosophie angehalten, und scheint dasselbe zunächst hauptsächlich aus dem Gesichtspunkte des Vortheils, der sich für die Poesie daraus ziehen lasse, betrachtet zu haben [4]). Bald aber fühlte er sich von diesem Studium dergestalt angezogen, daß das Bewußtsein um einen höheren Beruf in ihm erwachte; daß die Begeisterung für die Idee jede andere überflügelte und die Musen der Philosophie dienstbar wurden [5]). Es ist wohl mehr als eine bloße Vermuthung, daß es die Werke des Raymundus Lullius und namentlich des Cardinals von Cusa waren, welche seinen Geist auf diese neue Bahn lenkten, und ihm seine eigenthümliche Richtung gaben. Er schöpfte aus ihnen die Neigung zur freien und selbstständigen Bewegung des Gedankens und die Abneigung gegen die scholastisch-aristotelische Methode, die vorwiegende Liebe für die Natur und die Naturwissenschaften, so wie die Einsicht in die Wichtigkeit der Geschichte der Philosophie und die Anleitung zum Studium und der zweckmäßigen Verarbeitung derselben. Die mathematischen, physicalischen und astronomischen Kenntnisse, die Vertrautheit mit den Lehren der alten und der

---

[4]) Ich schließe dies aus dem dritten Satze der herbeigezogenen Stelle und dem von Bruno darin gebrauchten Ausdrucke, daß er sich zum Studium der Philosophie genöthigt sah (pertrovarsi obbligato). Hier ist also eine äußere Autorität bestimmend aufgetreten und welche könnte diese anders gewesen sein, als jene, der sich Bruno durch seinen Eintritt ins Kloster unterworfen hatte? Er brauchte darum seine dichterischen Beschäftigungen nicht aufzugeben, und sein Schwanken zwischen Tragödie und Comödie war auch später noch möglich.

[5]) Dies ist in den beiden ersten Sonnetten des Buches de gli eroici furori und der beigefügten Erläuterung offen ausgesprochen.

neueren Philosophen, die er schon in den ersten von ihm veröffentlichten Schriften an den Tag legt, beweisen, mit welchem Eifer und Erfolge er allen diesen Wissenschaften sich ergeben.

Allein wenn Bruno im Kloster einerseits einen Aufschwung nahm, wodurch er sich hoch über den damaligen Standpunkt der Philosophie und den Gesichtskreis wahrscheinlich der meisten seiner Ordensbrüder erhob, und sich eine Freiheit und Unabhängigkeit errang, wie sie ihm sonst wohl schwerlich zu Theil geworden wäre[1]), so machte sich andererseits doch zugleich auch ein Element geltend, welches ihm, falls er es nicht überwand, das Klosterleben allmälig verleiden, und ihn zum offenen Bruche mit Allem, was damit zusammenhing, hindrängen mußte. Ich meine jenes Feuer der sinnlichen Leidenschaft, das wir bei ihm kennen gelernt, und welches, während die höhere Geistesflamme bei so reicher Nahrung freudig zu den Sternen emporloderte, keineswegs aufhörte, in der Tiefe zu glimmen.

In wieweit Bruno vor seinem Eintritte in's Kloster in seinem Wandel oder in seinen Gedanken den Reizen der Sinnlichkeit eine ungebührende Herrschaft über sich eingeräumt hatte, läßt sich natürlich nicht ausmitteln; und eben so wenig wissen wir, ob das bei der Einkleidung von ihm abgelegte Gelübde der Keuschheit ernstlich gemeint war, und ob er seine gefährlichen Triebe, wie es sich für einen Mönch geziemte, aufrichtig und durch die geeigneten Mittel zu zügeln strebte. So viel geht aber aus den wahrscheinlich schon vor seiner Entweichung abgefaßten Werken unzweifelhaft hervor, daß er seiner sinnlichen Glut keineswegs Meister und entweder durch schlechten, unehrbaren Umgang oder doch wenigstens durch Lectüre mit allen Geheimnissen der Unzucht vertraut geworden war. Vielleicht nahm er am Anfange aus einem gewissen poetischen Leichtsinne die Sache nicht so genau, oder war sich wenigstens des Gegensatzes nicht bewußt, in den er sich, falls

[1]) Im Spaccio della bestia trionfante, p. 235, rühmt Bruno es selbst dem Mönchsthume nach, daß es bisweilen die Geistesfreiheit befördere.

er sich vor seinem Gewissen rechtfertigen wollte, mit den Prinzipien des Christenthums verstrickte. Diese Vermuthungen gewinnen an Wahrscheinlichkeit, wenn wir den damals in Italien herrschenden Zeitgeist, jene ins häusliche und öffentliche Leben, in Kunst und Wissenschaft eingedrungene, zunächst durch die Bewunderung und Nachahmung des heidnischen Alterthums angeregte und beförderte Willkür und Ungebundenheit der Meinungen und Sitten, so wie die nothwendige Rückwirkung dieses Geistes auf alle Stände der Gesellschaft in Anschlag bringen. Als aber Bruno diesen Gegensatz inne ward, und unvermögend, seinen Neigungen zu entsagen, ihn durch das Aufstellen und Aussprechen freierer Ansichten und nachgiebigerer Prinzipien zu vermitteln suchte, scheinen ihm seine geistlichen Obern mit Nachdruck entgegengetreten zu sein, und ihn der strengsten Zucht unterworfen zu haben [1]). Erst spät und nachdem er, wie dies bei seinen hohen geistigen Vorzügen kaum zu bezweifeln ist, manche schwere innere Kämpfe bestanden hatte [2]), worin er sich seinen Leidenschaften gegen-

---

[2]) Wenn Bruno an der schon oft angeführten Stelle davon spricht, daß die Autorität der Censoren den Aufschwung seines Geistes verhindert und denselben unter das Joch einer dummen Heuchelei gebeugt habe; so lassen diese Worte nur eine ähnliche Auslegung zu, wie die, welche wir hier zu geben versucht haben. Denn da wir wissen, was Bruno zur Zeit, wo er die Schrift abfaßte, unter den hohen Dingen, zu welchen er sich berufen fühlte und wovon er im Kloster abgehalten wurde, sowie unter der Freiheit unter der Tugend im Gegensatze zur Knechtschaft unter der Ordensregel und dem christlichen Sittengesetze verstand, und da wir nicht annehmen können, daß ihm schon bei seinem Eintritte ins Kloster das Christenthum und das Mönchsthum als eine dumme Heuchelei gegolten habe, weil er sich sonst selbst der gröbsten Heuchelei schuldig gemacht hätte: so bleibt Nichts übrig, als jene Worte auf eine spätere Zeit zu deuten, worin der Umschwung der Gedanken, der unterdessen bei ihm Statt gefunden hatte, ihm seine Verhältnisse in einem ganz andern Lichte, als früher, erscheinen ließ, die Besorgnisse seiner Oberen weckte und ihr Einschreiten veranlaßte.

[3]) Vergl. Steffens, a. a. O. 46. Daß Bruno zur Zeit, wo ihm sein Leben im Kloster und der geistliche Gehorsam schon zu einem lästigen Drucke geworden war, dennoch nicht sogleich zu einer Entscheidung gekommen ist, beweist der Umstand, daß er noch im Kloster gegen seine

über als ganz ohnmächtig erprobt haben mag, dürfte die Wahrheit des christlichen Glaubens selbst bei ihm ins Schwanken gerathen, und er zu der Ueberzeugung gelangt sein, das, was das Christenthum zu bekämpfen gebiete, sei Etwas in der Natur des Menschen wohl Begründetes und Berechtigtes, der Sieg darüber unmöglich, der fortgesetzte Streit daher un- und widernatürlich [1]). Weil nun aber die Natur eine schlechterdings nicht zu bezweifelnde Offenbarung Gottes sei, so könne das ihr widerstrebende Prinzip Nichts wahrhaft Göttliches, und darum das Christenthum nur ein falscher und unvernünftiger Wahn sein, an dessen Stelle die wahrhafte Philosophie, welche die Natur wieder in ihre göttlichen Rechte einsetzte, treten müsse. Diese einzig wahre Weisheit, zu deren Erreichung die Verwerfung alles speziell Christlichen in den Lehren des Raymundus Lullius und des Nicolaus von Cusa und ein engerer Anschluß an die alte heidnische Philosophie, wie er damals überhaupt im Geiste der Zeit lag, das nächste Erforderniß war, glaubte Bruno in jener Auffassung der Cusanischen Lehre von der absoluten Identität entdeckt zu haben, wonach dieselbe gleichmäßig den Gegenstand der geistigen und der sinnlichen Anschauung befaßt und also das Unendliche und das Endliche, Gott und die Welt als Eines der Substanz nach gesetzt werden; und wie ihm von diesem Standpuncte aus

---

Bedrängnisse die Zuflucht zu den Musen nahm. Auch ist er zur Zeit seiner Entweichung ziemlich vorgerückt im Alter gewesen, wovon sogleich mehr.

[1]) In wenigen, aber klaren Worten findet sich dies im Spaccio della bestia trionfante, p. 222, ausgedrückt: „Was sollen wir mit der Waage anfangen? fragte Merkur ..... Sie möge durch die vestalischen Wohnungen wandern, um Diesen und Jenen unter Männern und Frauen begreiflich zu machen, von welcher Art und Größe die Bedeutung des Gegengewichts sei, daß sie dem Gesetze der Natur für ein anderes über-, außer- oder wider-natürliches, mit oder ohne Verstand und Maaß, Gewalt anthun." Ebendaselbst heißt es in dem Dedicationsschreiben, p. 105, daß man die Wahrheit und Aufrichtigkeit seiner Gedanken und Worte unter andern dort anerkennen werde, „wo die Verkehrung des natürlichen Gesetzes nicht als ein Akt der Religion und übermenschliche Frömmigkeit betrachtet wird."

das gesammte Christenthum mit seiner Lehre von der Sünde und der Erlösung folgerichtig als ausgemachter Aberglauben erschien, so konnte ihm auch der Stand, den er ergriffen hatte, für Nichts Anderes mehr gelten, denn für eine ausgemachte Thorheit und Heuchelei. Er verließ daher, begeistert von der Wahrheit, die er erkannt zu haben, und zu deren Priester und Apostel er sich berufen wähnte, und nachdem er vielleicht vergebliche Versuche gemacht, in seinem Vaterlande Anhänger für seine Lehre zu gewinnen, und sich dadurch in Zerwürfnisse und Gefahr gebracht hatte,[1]) sein Kloster und Italien, und suchte anderwärts „seiner Philosophie eine Stätte in der Geschichte zu bereiten. [2])"

---

[1]) Wir dürfen dies wohl aus folgender Stelle seiner zu Wittenberg gehaltenen Abschiedsrede (abgedruckt in Heumanni Acta philos. II. p. 408 ff.) schließen. XIV: Veni inter alios ego istius domus sapientiae visendae amore concitatus, flagrans spectandi Palladii istius ardore, pro quo me subisse non pudet paupertatem, *invidiam et odium meorum*, exsecrationes, ingratitudines eorum, quibus prodesse volui atque profui, ... pro quo incurrisse non piget labores, dolores, *exilium* etc. Aehnlich drückt er sich in der Trauerrede auf Herzog Julius von Braunschweig aus: „In mentem ergo, in mentem Itale revocato, te a tua patria honestis tuis rationibus atque studiis *pro veritate exulem* etc. Doch scheint er in Italien ein ganz anderes Andenken hinterlassen zu haben, wie dies aus folgenden Worten seines Dedicationsschreiben an eine gewisse Signora Morgana, welcher er die Comödie: il Candelajo unter Andeutungen, die nicht besonders ehrenvoll für sie sind, gewidmet hat, hervorgeht: „Grüße von mir jenen andern Lichtzieher (candelajo) von Fleisch und Knochen (von denen es heißt, daß sie regnum dei non possidebunt) und sage ihm, er solle sich nicht so viel darauf zu Gute thun, daß es dort zu Lande heiße, mein Andenken sei durch Fußtritte von Schweinen und Hufschläge von Eseln übel zugerichtet worden; denn zu dieser Stunde sind den Eseln die Ohren abgeschnitten, und die Schweine sollen es mir in einem schönen Dezembermonate bezahlen. Auch solle er sich nicht so viel auf seinen Ausspruch zu Gute thun: abiit in regionem longinquam; denn wenn ich jemals dazu komme, in Wahrheit sagen zu können: Surgam et ibo, so wird dieses gemästete Kalb ohne Zweifel einen Theil unserer Mahlzeit ausmachen."

[2]) Ich entlehne diesen überaus treffenden und bezeichnenden Ausdruck dem schon öfters angeführten Aufsatze von Steffens (Nachgelassene Schriften, p. 52). Was das Alter Bruno's zur Zeit seiner Entweichung be-

Wenn wir diesen psychologischen Entwickelungsgang, diese Einwirkung rein subjectiver und zufälliger Momente auf die objective und allgemeine Bestimmung der Wahrheit, wozu die Geschichte manche nicht minder merkwürdige Seitenstücke lie-

---

trifft, so hat Steffens gegen die gewöhnliche Ansicht, die ihn ziemlich jung sein läßt, (Wagner meint sogar, daß er höchstens 40—50 Jahre gelebt habe), auf Grund der schon in seinen ersten Schriften sichtbaren ausgebildeten Vollendung seiner philosophischen Eigenthümlichkeit und eines angeblich ihn selbst zu schildern bestimmten Gedichtes im Spaccio della bestia trionfante, angenommen, daß er bei seiner Ankunft in Genf, 1580, vielleicht schon einige Jahre über die 50 alt gewesen sei. Wenn nun auch die von Steffens angeführten Gründe ungenügend erscheinen dürften, weil sich eine gewisse Vollendung der Philosophie Brunos, auch bei Annahme eines jüngern Alters desselben, durch sein Verhältniß zu Cusa erklären ließe, und das Gedicht, wovon die Rede, und welches schlechterdings kein anderes sein kann, als das welches bei Wagner II. p. 196 zu lesen ist (Godon quei, che non son ingrati al ciclo) auch eine viel allgemeinere Auslegung gestattet, so erhält doch seine Meinung durch eine bisher ganz übersehene, unzweideutige Stelle ihre vollste Bestätigung. In der im J. 1584 erschienenen und unstreitig während seines Aufenthaltes in England abgefaßten Schrift: la cena delle ceneri, läßt Bruno einen der Unterredner des Dialogs, in Bezug auf die von ihm gelehrten verschiedenen Bewegungen der Erde fragen (bei Wagner I. p. 198): „Ich möchte wissen, durch welche Ordnung und Regel uns der Nolaner diese Bewegungen begreiflich machen wird? Ecquis erit modus? novis usque et usque semper indigebimus theoriis?" Darauf erwiedert Teofilo, der Philosoph: „Beruhigt Euch, der gute Alte wird Euch nichts verderben!" (Non dubitate, per che del *buon vecchio* non vi si guastarà nulla.) Nach dieser Bezeichnung zu urtheilen, muß Bruno im J. 1584 doch wenigstens über die 50 hinaus gewesen sein. Das jugendliche Feuer aber, welches namentlich seine italiänischen Werke athmen, die, wenn man die zu Paris im J. 1582 gedruckte Comödie il Candelajo abrechnet, sämmtlich in den Jahren 1584 und 1585 zu London erschienen sind, findet seine Erklärung darin, daß diese Werke, mit Ausnahme der cena delle ceneri, wovon jede Seite für ihre lokale Entstehung zeugt, der letzten Gestalt der Schrift degli eroici furori, wovon die Gedichte viel älter als der erläuternde Text sind, sowie der vorangeschickten Dedicationsschreiben und einzelner bei der Ueberarbeitung eingeflochtener Theile, sämmtlich eine Frucht früherer Jahre scheinen. Vergl. Steffens a. a. O. 53. 52. Auch ist in den spätern lateinischen Schriften die sinnliche Glut, welche sich in den italiänischen Werken überall und auf die verschiedenste Weise

fert [1]), annehmen, so erhalten wir einen so ungezwungenen, genauen und vollständigen Aufschluß über Bruno's Eigenthümlichkeiten, die Form und das Ziel seiner Philosophie, ja sogar über sein Leben und seine Schicksale, wie ihn eine andere Annahme schwerlich zu geben vermag.

Wir sehen nämlich vor Allem ein, wie, trotz der Scheu mit verschiedenen Consequenzen seiner Lehre offen hervorzutreten [2]), und dem Streben, die christlichen Theologen mit seinen

---

Luft macht, in den Hintergrund getreten und die philosophische Betrachtung viel ruhiger und ungetrübter.

[1]) Ich erinnere nur an den Mönch Gottschalk im 9ten Jahrhunderte, der, wider Neigung und Beruf zum Mönchsstande gezwungen, durch sein trostloses Schicksal zum Fatalisten geworden ist, und an Luther, den die Beruhigung, welche ihm bei seinen unüberwindlichen Skrupeln der Gedanke an die ohne alles Zuthun des Menschen durch das alleinige Verdienst Christi vermittelte Erlösung gewährte, zu seiner Lehre vom alleinseligmachenden Glauben und der Nutzlosigkeit der guten Werke geführt zu haben scheint. Vergl. in Bezug auf den ersten: Staudenmaier, Johannes Scotus, Erigena, p. 175. *Rousselot*, Études sur la philosophie dans le moyen-âge. Paris 1840. I. p. 65, und in Bezug auf den zweiten, den vortrefflichen Aufsatz: Luther. Ein Versuch zur Lösung eines psychologischen Problems; in den historisch-politischen Blättern von Phillipps und Görres. II. p. 249 ff., 313 ff.

[2]) Dahin gehören die Consequenzen aus der Lehre von der Unendlichkeit und Nothwendigkeit der Weltschöpfung. „Ich lobe es, sagt Bruno in der Schrift: de l' infinito, universo e mondi, bei Wagner II. p. 26, daß einige würdige Theologen diese Lehre nicht annehmen, weil sie vorherrschen, daß die rohen und unwissenden Völker nicht begreifen können, wie mit dieser Nothwendigkeit die Freiheit der Wahl, die Würde und das Verdienst der guten Handlungen zu bestehen vermögen; wodurch dieselben, voll Vertrauen oder in Verzweiflung unter einem bestimmten Schicksal, nothwendig zum Aeußersten der Verworfenheit kommen..... Die gegentheilige Ansicht ist daher bei den Weisen weniger anstößig und thut der göttlichen Größe und Herrlichkeit weniger Abbruch, als die wahre der Erhaltung der Gesellschaft verderblich und den Zwecken der Gesetze zuwider ist, nicht weil sie wahr ist, sondern weil sie falsch verstanden wird." Ebenso will er in der Schrift degli eroici furori, bei Wagner II. p. 309, die Lehre von dem im ewigen Wechsellaufe aller Elemente und Dinge begründeten. Hindurchgehen der Seelen durch die höchsten und niedrigsten Zustände, ihrem Aufsteigen und ihrem Falle, also von der Seelenwanderung, welche, wie wir bald sehen werden, seine eigentliche Unsterblichkeitslehre ist, unter Wenigen, Guten und Weisen geheim gehalten wissen

Ansichten zu versöhnen [1]), für Bruno die Philosophie, zu der er sich bekannte, nicht etwa eine bloße, jeder tiefern Wurzel entbehrende, zur Beschönigung unedler Absichten dienende Verstandes- und Partei-Sache, sondern Sache eines religiösen Ernstes und der innigsten Ueberzeugung war; eine Lebensfrage, für die er sein irdisches Dasein aufs Spiel zu setzen und zum Märtyrer zu werden vermochte [2]); ein Umstand, der ihm bei allen seinen Verirrungen die Achtung und die aufrichtige

---

Diese Meinung, fügt er hinzu, ist mit Recht verdammt worden, weil sie den Augen der Menge ausgesetzt worden ist; denn da diese mit großer Mühe durch den Glauben an ewige Strafen von den Lastern abgehalten und zu tugendhaften Handlungen angespornt werden kann, was würde es geben, falls sie sich überzeugen sollte, daß es mit der Belohnung der heroischen und menschlichen Thaten und der Züchtigung der Verbrechen und Schandthaten weniger auf sich hat?"

[1]) Dies geschieht an unzähligen Stellen. Vergl. la cena delle ceneri p. 172, 175. De la Causa, principio et uno, p. 234; 270. De l' infinito etc. p. 27; 28. De Monade, numero et figura, 6. Anm. De immenso et innumer. III. c. 9. Anm. Doch dürfte Bruno hie und da schwer von einer gewissen Heuchelei freizusprechen sein. Denn wie soll man es auslegen, wenn er, der spöttische Läugner der Gottheit Christi, in der Dedication der Schrift: De lampade combinatoria Lulliana an den Rector und Senat der Universität Wittenberg, ganz andächtig von dem „Sohne und Gesandten des allmächtigen Gottes, dem Vermittler und Erlöser aller Völker," von dem „einzigen und höchsten Hirten nicht eines, sondern aller Völker" spricht (bei Gförrer, p. 631 ff.)? Wenn er in der Cena delle ceneri, p. 172, betheuert, daß, wenn in der h. Schrift uns von Gott die Theorie der natürlichen Dinge geoffenbaret wäre, er den Glauben an diese Offenbarung über die Gewißheit seiner Gründe und Einsichten setzen würde? Und halb und halb ist hierhin auch die Sorgfalt zu rechnen, womit er in der Dedication des Spaccio della bestia trionfante p. 109 den zu befürchtenden Anklagen vorzubeugen sucht, indem er sich zu jener Religion zu bekennen vorgibt, welche mit Erweckung der Todten, Heilung der Kranken und Spendung des Eigenen beginne, wachse und sich erhalte, und indem er Alle bittet und beschwört, es möge doch Keiner so abscheulich und boshaft sein, das in dem Buche Geschriebene als positive Behauptungen zu betrachten, oder zu glauber, er wolle irgendwie gegen die Wahrheit, gegen das Ehrbare, Nützliche, Natürliche und folglich Göttliche ankämpfen.

[2]) Wie Bruno durch seinen Tod bekräftigt hat, daß seine Philosophie ihm eine Ueberzeugung war, so hat er dasselbe an vielen Stellen sei-

Theilnahme jedes Menschen sichern muß. Wir sehen ferner ein, warum der Nolaner, während er über den verschiedenen religiösen Secten in philosophischer Erhabenheit zu schweben meinte und selbst dem niedrigsten, heidnischen Aberglauben die günstigste Seite abzugewinnen wußte, diese Duldung mit Nichten auf das Christenthum erstreckte, sondern dasselbe mit dem bittersten Hasse und einem wahrhaft diabolischen Ingrimme verfolgte. Während sich nämlich die übrigen philosophischen und religiösen Systeme in sein Pantheon aufnehmen und

---

ner Schriften mit wahrhafter Begeisterung ausgesprochen. Ich hebe darunter den Eingang zu dem Einleitungsschreiben der Schrift: de l'infinito universo e mondi hervor: „Wenn ich den Pflug handhabte, eine Heerde weidete, einen Garten bebaute, Kleider verfertigte, so würde mich Niemand ansehen, Wenige würden mich beobachten, selten würde ich getadelt, und leicht könnte ich es Allen recht machen. Weil ich aber ein Zeichner des Feldes der Natur bin, besorgt um die Weide der Seele, eingenommen für die Pflege des Geistes und ein Dädalus in Bezug auf die Gewänder der Vernunft, so werde ich bedroht von Jedem, der mich anschaut, angegriffen von Jedem, der mich beobachtet, gebissen von Jedem, der mich erreicht, und verschlungen von Jedem, der mich gefaßt hat; und das ist nicht Einer, es sind nicht Wenige, es sind Viele, es sind fast Alle. Und wollt Ihr die Ursache davon wissen, so will ich Euch nur sagen, daß es die hohe Schule ist, die mir mißfällt; der Pöbel, den ich hasse; die Menge, die mich nicht befriedigt; Eine, die mich in Liebe gefesselt hält: jene, durch die ich frei in der Knechtschaft, zufrieden in der Bedrängniß, reich in der Noth und lebendig im Tode bin; jene, um derenwillen ich Keinen beneide, der Sklave in der Freiheit, bedrängt inmitten des Genusses, arm im Reichthum, todt im Leben ist; weil er an seinem Körper die Kette hat, die ihn drückt, in seinem Geiste die Hölle, die ihn quält, in seiner Seele den Irrthum, der ihn krank macht, in seiner Vernunft den Todesschlaf, der ihn umbringt; weil keine Großmuth in ihm ist, die ihn frei macht, keine Langmuth, die ihn erhöht, kein Glanz, der ihn erleuchtet, keine Wissenschaft, die ihn belebt. Darum ziehe ich nicht, wie ein Müder, den Fuß von dem steilen Wege zurück; noch lasse ich, wie ein Entmuthigter, die Arme sinken bei dem Werke, das sich mir darbietet; noch kehre ich, wie ein Verzweifelter aus dem Pöbel, dem Feinde, der mir entgegensteht, den Rücken; noch wende ich, wie ein Getäuschter, die Augen von dem göttlichen Gegenstande ab; während ich durchgängig für einen Sophisten erachtet werde; für Einen, der mehr darnach strebt, subtil zu scheinen, als wahrhaft zu sein; für einen Ehrgeizigen, dem es mehr darum zu thun ist, eine neue und falsche Secte zu gründen,

gleichsam als eben so viele Götter seiner Gottheit unterordnen ließen, war er sich des diametralen Gegensatzes des christlichen Glaubens zu seiner Lehre bewußt; und weil mit der letzteren sein eigenstes, persönlichstes Interesse verknüpft war, darum galt es ihm mit dem ersteren einen Kampf auf Leben und Tod, den er mit allen Waffen des Geistes, die ihm zu Gebote standen, glaubte durchführen zu dürfen. Wir begreifen, warum Bruno die Widersprüche übersah, die in seiner Auffassung der Cusanischen Lehre von der absoluten Identität und deren Entfaltung lagen. Weil nämlich einerseits die christlichen Lehren von dem dreipersönlichen Gotte und der freien Erschaffung der Welt aus Nichts von vornherein für ihn jeder Wahrheit ermangelten, und ihm daher auch die philosophische Begründung derselben als eine geistige Verirrung gelten mußte; und weil er andererseits durch die Richtung, welche seine Denkart von Cusa empfangen hatte, und die Einsicht in die Wichtigkeit und Ergiebigkeit der Lehre von der absoluten Identität für die Philosophie der Natur, ebensosehr von der Wahrheit dieser Lehre und der Nothwendigkeit des Festhaltens an den Ergebnissen derselben überzeugt war: so verbargen sich ihm die Inconsequenzen, denen er durch das Aufgeben der

---

als die alte und wahre zu bekräftigen; für einen Vogelsteller, der auf Ruhmesglanz Jagd macht, indem er Finsternisse von Irrthümern ausstreut; für einen unruhigen Kopf, der die Gebäude guter Zucht umstürzt, und Werke der Schlechtigkeit zu schaffen sucht. Mögen denn, o Herr, die heiligen Gottheiten Alle, die mich mit Unrecht hassen, von mir abwehren! Möge mir mein Gott immer gnädig, und alle Herrscher unserer Welt mir günstig sein! Mögen mir die Gestirne den Saamen für das Feld und das Feld für den Saamen tauglich machen, damit die Welt die nützliche und glorreiche Frucht meiner Arbeit, durch Aufweckung des Geistes und Oeffnung der Augen bei Jenen, die des Lichtes beraubt sind, einsehen lerne, wie ich es mir sicherlich nicht einbilde! Und wenn ich irre, so glaube ich wahrlich nicht zu irren; und sprechend und schreibend streite ich nicht um des Sieges an sich willen — denn ich erachte jeden Ruf und jeden Sieg, womit die Wahrheit nicht ist, für Gott feindlich, geringschätzig und wenig ehrenhaft — sondern der Liebe für die wahre Weisheit, dem Eifer für die wahre Erkenntniß gelten alle meine Anstrengungen, Leiden und Qualen."

christlichen Momente in derselben verfiel, hinter der Vermittlung, welche er für seine Ansichten von der Göttlichkeit der Natur und der Aufhebung aller scheinbaren Widersprüche in derselben mit den aus Cusa's Prinzipien fließenden Folgen gefunden zu haben glaubte, und darum erklärt er auch, daß der Geist Cusa's mitunter durch das priesterliche Gewand getrübt worden sei[1]). Wir begreifen ferner, warum Bruno, nachdem das unerträgliche Joch abgeworfen und dem sinnlichen Elemente freie Bahn gebrochen war, sich dergestalt von der Leidenschaft hinreißen ließ, daß er ihr nicht einmal den Zügel der Schicklichkeit anzulegen vermochte; warum die Einbildungskraft so vorherrschend bei ihm ward, daß sie die Klarheit der Vernunft verdunkelte und die Besonnenheit verdrängte, woraus sich die bisweilen ans Unglaubliche gränzende Verworrenheit, der Schwulst und die räthselhafte Metaphernsprache seiner Schreibart erklären[2]); warum derselbe, nachdem er einmal die durch das Christenthum fortgepflanzte wissenschaftliche Tradition verlassen hatte, und ihm in der neu entdeckten Philosophie die Augen aufgegangen waren, so daß er wie Einer unter den Göttern geworden zu sein wähnte, weder in der Heftigkeit und Rücksichtslosigkeit seiner Polemik gegen wirkliche oder vermeintliche Gegner, noch in seinem philosophischen Hochmuthe und Dünkel eine Gränze kannte[3]); warum er endlich,

---

[1]) S. 135; Anm. 2.

[2]) Beispiele davon bieten die aus seinen Schriften mitgetheilten Stellen, in deren Uebersetzung ich mich absichtlich auf das Engste an das Original angeschlossen habe, sollte auch die Deutlichkeit und Deutschheit darunter leiden, in Fülle dar, und es werden noch einige weiter unten folgen. Tiraboschi, in seiner Geschichte der italienischen Litteratur t. VII. p. I. II. c. 2. fällt folgendes Urtheil über die Schriften Bruno's: „Wer Ordnung, Genauigkeit und Klarheit liebt, der sucht sie in Bruno's Werken umsonst. Wortreich, verworren, dunkel, läßt sich an vielen Stellen kaum verstehen, was er sagen will, und darum behauptet Bayle, es gäbe keinen Thomisten noch Scotisten, der dunkler wäre, als er ..... Alles ist bei ihm in Dunkelheit und mysteriöse Ausdrücke eingehüllt."

[3]) In Bezug auf seine Polemik möge unter den vielen Stellen, worin er seine Gegner, und namentlich die Peripatetiker und den Aristoteles selbst,

ohne an irgend einem Orte einen dauernden Aufenthalt und beharrliche Freunde, noch bewährte und fähige Anhänger seiner Philosophie finden zu können, wohl aber überall Feindschaften

---

als Dummköpfe, Esel u. dergl. bezeichnet, folgende zur Probe dienen. In der **Cabala del Cavallo Pegaseo**, bei **Wagner II. p. 281**, erzählt Onorio, der früher ein Esel gewesen, die von ihm mitgemachten Seelenwanderungen. „Die letzten unter diesen merkwürdigen Gestalten, sagt er, sind jene, welche ich zur Zeit Philipps von Mazedonien, nachdem ich aus dem Samen des Nicomachus, wie man glaubt, erzeugt worden war, zu durchlaufen begonnen. Nachdem ich ein Schüler Aristarch's, Plato's und Anderer gewesen, wurde ich durch die Gunst meines Vaters, der ein Rath Philipps war, zum Pedanten Alexanders des Großen erhoben, unter welchem ich, obwohl trefflich in den humanistischen Wissenschaften bewandert, worin ich alle meine Vorgänger überstrahlte, mir anmaßte, ein Naturphilosoph sein zu wollen, wie denn die Pedanten stets verwegen und anmaßend zu sein pflegen. Und so blieb ich, weil die Kenntniß der Philosophie erloschen, Socrates todt, Plato verbannt, und Andere in anderer Weise zerstreut waren, allein als ein Blödsichtiger unter den Blinden zurück, und konnte leicht den Ruf nicht bloß eines Rhetorikers, Politikers und Logikers, sondern auch eines Philosophen erlangen. Auf diese Art, indem ich die Meinungen der Alten schief und dumm und so verkehrt wieder gab, daß nicht einmal die Kinder und die alten Weiber sprechen und denken würden, wie ich diese Männer denken und sprechen lasse, gelang es mir, mich als Reformator jenes Zweiges der Wissenschaft, von dem ich auch nicht die geringste Kenntniß hatte, einzuschleichen. Ich nannte mich das Haupt der Peripatetiker, lehrte zu Athen im Unterporticus Lyceum, woselbst ich dem Lichte, oder besser gesagt, den Finsternissen gemäß, die in mir herrschten, die fälschesten Lehren in Betreff der Natur der letzten Gründe und der Substanz der Dinge vortrug, wahnwitzigere Albernheiten über die Wesenheit der Seele, als der Wahnwitz selber, vorbrachte, Nichts Rechtes von der Natur der Bewegung und des Alls verstehen konnte, und schließlich Jener wurde, durch den die natürliche und göttliche Wissenschaft zur untersten Stelle des Rades hinabsank, wie sie zur Zeit der Chaldäer und Pythagoräer die oberste einnahm."

In Bezug auf die hohe Meinung, welche Bruno von sich und seiner Philosophie hegte, beschränke ich mich auf einige Zeugnisse. In der Dedication der Schrift: **de la causa principio et uno**, p. 204, nennt er sich „gehaßt von den Thoren, geringgeschätzt von den gemeinen, getadelt von den unedlen Seelen, geschmäht von den Schurken und verfolgt von viehischen Geistern; geliebt von den Weisen, bewundert von den Gelehrten, hochgehalten von den Großen, geschätzt von den

und Verfolgungen gegen sich erweckend, ein so unstätes Leben führte, nach einander die Schweiz, Frankreich, England und Deutschland durchzog, und selbst, nachdem hier alle Versuche,

---

Mächtigen und begünstigt von Gott", und seine Philosophie „ein großmüthiges und göttliches Erzeugniß, von hohem Geiste inspirirt, von geregeltem Sinne empfangen, und von seiner Muse zur Welt gebracht." In der Cena dell ceneri p. 129 läßt er einen der Unterredner des Dialogs von sich sagen: „Der Nolaner hat den menschlichen Geist und die Erkenntniß frei gemacht, sie, die in dem engen Kerker der trüben Luft eingeschlossen waren, von wo aus sie kaum, gleichsam wie durch Löcher, die fernen Sterne schauen konnten; wo ihnen die Flügel abgeschnitten waren, damit sie ja nicht emporzufliegen, den Schleier der Wolken zu lüften, das jenseits Befindliche zu sehen, und sich von den Chimären Derjenigen zu befreien vermöchten, welche, aus dem Schlamm und den Höhlen der Erde hervorgegangen', wie vom Himmel heruntergestiegene Merkure und Apollo's durch vielfachen Betrug die ganze Welt mit unzähligen Thorheiten, Bestialitäten und Lastern, als mit eben so vielen Tugenden, Gottheiten und Wissenschaften angefüllt haben, jenes Licht auslöschend, welches die Geister unserer Vorfahren göttlich und heroisch machte, und die dichten Finsternisse der Sophisten und Esel billigend und bestätigend ..... Er ist Jener, der die Luft gereinigt, den Himmel durchdrungen, die Sterne durchwandert, die Gränzen der Welt überschritten, die phantastischen Mauern der ersten, achten, neunten, zehnten und anderer Sphären, so viele ihrer sich nach dem Berichte der eitlen Mathematiker und der blinden gewöhnlichen Philosophen hinzufügen lassen, niedergerissen; mit dem Schlüssel der scharfsinnigsten Untersuchung jene Verschlüsse der Wahrheit, die wir zu öffnen im Stande sind, geöffnet; die verhüllte und verschleierte Natur bloßgestellt, den Maulwürfen die Augen wiedergegeben, die Blinden, welche ihr Bild in so vielen Spiegeln, die sie umgaben, nicht erblicken konnten, erleuchtet, den Stummen, welche ihre verwickelten Gedanken nicht zu entfalten wußten oder wagten, die Zunge gelöst, die Lahmen, welche jenen Fortschritt im Geiste, den der niedere und auflösbare Körper nicht zu thun vermag, auch nicht mit dem Geiste zu thun vermochten, geheilt, und sie nicht weniger auf Sonne, Mond und den übrigen Sternen heimisch gemacht hat, als ob sie die eignen Bewohner derselben wären, u. s. w." Bekannt ist seine marktschreierische Anrede an die Universität Oxford, der er seine Schrift: Explicatio triginta sigillorum widmete. „Ad excell. Oxoniensis academiae procancellarium, clarissimos et celeberrimos magistros, Philotheus Jordanus Brunus, Nolanus, magis laboratae theologiae doctor; purioris et innocuae sapientiae professor; in praecipuis Europae academiis notus, probatus et honorifice philosophus; nullibi

durch Vorträge und Schriften seiner Lehre ein Dasein zu gründen, gescheitert waren, ohne die Gefahr zu achten, die ihn bedrohte, nach Oberitalien zurückzukehren, und das wohl vorhergesehene Geschick herauszufordern wagte [1]); mögen ihn auch

---

praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; praesumptuosae et recalcitrantis ignorantiae domitor; . . . . . qui non ad perunctum caput, signatum frontem, ablutas manus et circumcisum penem, sed (ubi veri hominis licet niteri) ad animum ingeniique culturam maxime respicit; quem stultitiae propagatores et hypocritiunculi detestantur; quem probi et studiosi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia etc." Ein solcher Eigendünkel ist gewiß lächerlich und widerlich genug, auch wenn die Verdienste, welche Bruno sich beilegt, ihm wirklich allein angehörten. Aber in welchem Lichte muß er Demjenigen erscheinen, der da weiß, wie viele von den angepriesenen Verdiensten, und zwar die bedeutendsten, Bruno dem Cardinal von Cusa verdankt?

[1]) Steffens, a. a. O. 54 findet den Vorwurf, daß Bruno ein abentheuerlich herumirrender Geist gewesen, der nirgends Ruhe finden konnte, ganz und gar ungerecht, und will in dessen Bewegung durch verschiedene Länder Nichts Anderes wahrnehmen, als ein höchst zweckmäßiges und überlegtes Verfahren, welches gerade auf ein klar erkanntes und fest beschlossenes Ziel, nämlich Anhänger und einen geschichtlichen Boden für seine Lehre zu finden, losgeht. Wie viel Richtiges nun auch diese Ansicht enthalten mag, so läßt sich doch das Abentheuerliche und Unstäte in Bruno's Charakter schlechterdings nicht wegläugnen. Die Art der Mißhelligkeiten, die er sich an verschiedenen Orten zuzog, geben darüber hinreichenden Aufschluß. So preist er in der Dedication der Schrift de la causa etc. den französischen Gesandten als seinen unerschütterlichen und festen Vertheidiger „in den ungerechten Beleidigungen, die er erdulde, wo ein wahrhaft heroischer Geist nöthig sei, um nicht die Arme sinken zu lassen, zu verzweifeln und dem raschen Strome verbrecherischer Täuschungen zu unterliegen, womit ihn nach Möglichkeit der Neid der Unwissenden, die Anmaßung der Sophisten, die Verläumdung der Böswilligen, das Murmeln der Diener, der Widerspruch der Hausleute, der Verdacht der Thoren, die Skrupel der Anträger, der Eifer der Heuchler, der Haß der Barbaren, die Furie des Pöbels überflutet, und wobei Nichts Anderes mehr gefehlt habe, als der unhöfliche, thörichte und boshafte Unwillen einer Frau, deren falsche Thränen mächtiger zu sein pflegten, als geschwollene Fluten und Ströme von Anmaßung, Neid, Verläumdung, Zorn u. s. w." Aehnliche Klagen finden sich fast in allen seinen Werken.

zu diesem sonst unbegreiflichen Entschlusse die damaligen Zustände der Republik Venedig und ihr gespanntes Verhältniß zum heiligen Stuhle, wodurch die unkirchlichen Bestrebungen aller Art begünstigt wurden, verleitet haben[1]).

Wir begreifen zuletzt, warum Bruno die Offenbarungen und Wunder des Christenthums verwarf, und dagegen jedem heidnischen Aberglauben um so blinder ergeben war. Denn wiewohl des Nolaners Angriffe auf das Christenthum und die Stellung, die er demselben gegenüber einzunehmen trachtete, allerdings die größte Verwandschaft mit jenem modernen philosophischen Standpunkte zeigen, der das Christenthum als etwas Ueberwundenes hinter sich zu haben meint, so würde man sich doch gar sehr irren, wenn man ihn für einen sogenannten aufgeklärten Kopf, einen Freidenker und Ungläubigen im heutigen Sinne halten wollte. Kaum mag es seit den Neuplatonikern einen Menschen gegeben haben, der an Magie und Zauberei, an Genien, Dämonen und Seelenwanderung mit so aufrichtiger Selbstüberredung glaubte, als Bruno. Wie nämlich die Gottheit für denselben zwar nicht mehr die freischöpferische und über alle Schranken des von ihr in eigener Substanz gesetzten Endlichen unendlich erhabene, darum auch ihr Verhältniß zum Menschen in der Geschichte freibestimmende persönliche Ursache der Welt war, wie im Christenthum: so war sie ihm doch auch noch immer nicht zu einem bloßen Begriffe oder einer künstlichen Selbsttäuschung des menschlichen Geistes herabgesunken, sondern lebendige Wirklichkeit, die ihr Wesen in der Natur entfaltet hatte, deren Erscheinungen sie als die einzige Substanz zu Grunde legt. Und wie die nächste Folge aus dieser Annahme ist, daß in der unendlichen, göttlichen Substanz der Natur nothwendig Kräfte verborgen sind, welche über die gewöhnlichen, endlichen Erscheinungen derselben weit hinausreichen: so bezweifelte Bruno keinen Augenblick die Möglichkeit für den Menschen, durch

---

[1]) Vergl. den Aufsatz: Blicke in die Zustände Venedigs zu Anfang des 17. Jahrhunderts, in den Historisch-politischen Blättern von Phillipps und Görres. XI.

die wahre Erkenntniß und die damit verknüpfte innigere Vertrautheit mit der Gottheit, diese Kräfte sich dienstbar machen, ein Mitwirker mit der Natur werden, und Zwecke erreichen zu können, die auf dem gewöhnlichen Wege nicht zu erlangen. So läßt sich, wie er meint, die Magie begreifen, und die Vortrefflichkeit des darauf gegründeten ägyptischen Thiercultus einsehen. „Denn, sagt er[1]), die Thiere und Pflanzen sind lebendige Wirkungen der Natur, und die Natur ist nichts Anderes, als Gott in den Dingen. Natura est deus in rebus. Verschiedene lebendige Dinge stellen verschiedene Gottheiten und Mächte dar, die außer dem absoluten Sein, welches sie besitzen, das allen Dingen ihrer Fähigkeit und ihrem Grade gemäß mitgetheilte Sein erhalten. Darum ist Gott ganz, wenn auch nicht gänzlich, sondern in mehr oder weniger ausgezeichneter Weise, in allen Dingen..... Wie daher die Gottheit, insofern sie sich der Natur mittheilt, in gewisser Weise hinabsteigt, so steigen wir durch das in den natürlichen Dingen wiederleuchtende Leben zu dem über denselben thronenden Leben hinauf. Durch diese Mittel waren jene Weisen Aegyptens mächtig, sich die Götter vertraut, geneigt und umgänglich zu machen, so daß dieselben ihnen durch die Stimmen ihrer Statuen Räthe, Lehren, Weissagungen und übermenschliche Einrichtungen zukommen ließen. Sie stiegen daher mit magischen und göttlichen Gebräuchen auf derselben Leiter der Natur zur Gottheit empor, auf welcher diese bis zu den geringsten Dingen durch Mittheilung ihrer selbst hinabsteigt..... Um daher gewisse Wohlthaten und Gaben von den Göttern zu empfangen, nahmen sie vermittelst einer tiefen Magie ihre Zuflucht zu gewissen natürlichen Dingen, worin die Gottheit in solcher Weise verborgen war und wodurch sie sich zu solchen Endzwecken mittheilen konnte und wollte. Darum waren diese Ceremonien keine eitlen Phantasien, sondern lebendige Stimmen, welche zu den eigenen Ohren der Götter drangen. Denn es wußten jene Weisen, daß Gott in den

---

[1]) Spaccio della bestia trionfante, p. 225 ff.

Dingen und die Gottheit in der Natur verborgen sei, sich verschieden in den verschiedenen Gegenständen wirksam erweisend und aussprechend, und durch verschiedene physische Formen in gewissen Graden denselben Theilnahme an sich, d. h. am Sein, am Leben und am Geiste gestattend, und darum bereiteten sie sich durch dieselben verschiedenen Ordnungen zum Empfange so vieler und solcher Gaben vor, als sie verlangten ..... Daher die unzähligen Namen, worunter, und die unzähligen besondern Gebräuche, womit sie dieselben verehrten. Hierzu aber ist jene Weisheit und jenes Urtheil, jene Kunst und jener Gebrauch des geistigen Lichtes nöthig, die zu gewissen Zeiten mehr und zu gewissen Zeiten weniger, bald im höchsten und bald im niedrigsten Grade von der Sonne des Geistes der Welt offenbart werden. Diese Geschicklichkeit heißt Magie, die, inwiefern sie mit übernatürlichen Prinzipien sich beschäftigt, göttlich, inwiefern sie sich mit der Betrachtung der Natur und der Erforschung ihrer Geheimnisse befaßt, natürlich ist und mittlere und mathematische genannt wird, inwiefern sie sich auf die Gedanken und Handlungen der Seele, die auf den Horizont des Körperlichen und Geistigen gestellt ist, bezieht, geistige Magie heißt." Weil nun die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge Nichts Anderes als die Wesensentwickelung der göttlichen Einheit und Form ist, und folglich die besonderen Zahlen und Gestalten ebensoviele eigenthümliche Weisen der Theilnahme an der Gottheit ausdrücken, so schließt uns vor Allem die Kenntniß der Bedeutung der Zahlen und Figuren nicht bloß die innerste Wesenheit der Dinge, sondern auch die meisten Geheimnisse der Magie auf. „Die Zahlen, so aufgefaßt, sagt Bruno, waren dem Pythagoras, Aglaophamus, Zoroaster, und dem Babylonischen Hermes die Prinzipien, wodurch die Menschen zu Mitwirkern der wirkenden Natur werden konnten. Diese Art von Figuren hat den Plato weit über den Kreis der sinnlichen Dinge hinausgehoben. Durch die Kraft der Zahlen hat Apollonius jenes Mägdlein, sobald er ihren Namen hörte, vom Tode erweckt; die Römer wagten es nicht, den eigentlichen Namen ihrer Stadt zu veröffentlichen, damit sie nicht durch dieselbe Kunst, womit sie, wie es heißt, die anderen

Städte sich unterworfen haben, einst unterworfen würden .... So kennen wir auch gewisse überaus geschickte Zauberer und Weissager, welche, um Unglück aufhören zu machen, oder eine neue Einrichtung zu gründen, oder um einen besseren Zustand herbeizuführen, auf Befehl der Gottheit selbst, mit der Veränderung der Namen eine Veränderung der Zahlen vorgenommen haben. Und durch die Veränderung der innern und unsinnlichen Figur sind sie in gewisse Gebräuche und geheime Künste eingeweiht worden; denn die Figur ist die sinnliche Zahl[1])." Die Verschiedenheit der Genien und Dämonen, Beherungen und Nekromantie, Chiromantie und Geisterbeschwörungen finden bei Erörterung der Zweizahl, Vierzahl, Fünfzahl und Zehnzahl ihre Erklärung[2]). Der ehrliche Heumann, der im Uebrigen für Bruno nicht wenig eingenommen ist, kann sich nicht erwehren, nach Anführung dieses „wunderlichen Zeugs" hinzuzufügen: „Doch genug jetzund mit solchen Albertäten, welche uns gänzlich überzeugen, daß Brunus im Kopfe nicht richtig gewesen, sondern daß er seiner weit über das judicium starken Phantasie dermaßen nachgehänget, daß man mit Recht sagen kann, er habe sich zum Narren studiret[3])."

Ebenso ist ihm die Geisterwelt, die er in Folge der Abstufungen, worin sich die Gottheit den Dingen mittheilt, glaubte annehmen zu müssen, an der Stelle der guten und bösen Engel des Christenthums, mit allen Gestalten, die die Phantasie je-

---

[1]) De Monade, numero et figura, c. 1. Anm. 4; 6.

[2]) Ibid. c. 3; 5; 6; 11; meistentheils in den Anmerkungen.

[3]) Acta Philos. I. p. 513. Heumann zählt den Bruno „unter die Martyres Christianos und unter die Zeugen der Wahrheit im Pabstthum" (p. 507), weil er nämlich glaubt, daß derselbe als ein Lutheraner verbrannt worden sei, und jetzt „mit allen denen, die um der Lehre Christi willen ihr Leben gelassen haben, der ewigen Herrlichkeit genieße." Ibid. II. p. 390.

mals ersonnen, mit Göttern [1]), Genien[2]) und Dämonen aller Art angefüllt. In Bezug auf die Letzteren hebe ich folgenden merkwürdigen Abschnitt aus dem Werke: De Immenso et Innumerabilibus, IV. c. 11 Anm. hervor. „Sicherlich sind in den innern Gegenden unserer Erde lebendige Wesen von feineren Körpern und äußerster Lebendigkeit, jedoch nicht besonders vernünftig, noch der Art, daß sie viel mit uns könnten gemein haben. Dergleichen befinden sich auch in dem Luftraume, der durch die von dem Schatten der Erde verursachte Pyramide eingeschlossen und mit der Erde durch die tägliche Bewegung umgewälzt wird. Diese sind klügere Dämonen, den Menschen weder besonders freundlich, noch besonders feindlich gesinnt, Spötter jedoch und Lügner. Sie haben nicht mehr Verstand, als wir zu haben im Stande sind, doch zeichnen sie sich dadurch aus, daß sie durch die Geschmeidigkeit ihres Körpers, der wolkenhaft ist, sich in verschiedene Gestalten umbilden, in die Träume einführen, und das von uns Entfernte schneller sehen und anmelden können, wodurch es scheint, als sähen sie das Zukünftige voraus, das sie doch viel weniger, als wir, vorherwissen können. Was aber ihr Urtheil über die Dinge, ihre Einsicht und ihre Vernünftigkeit betrifft, so läßt sich darüber nichts Bestimmtes sagen; denn sehr häufig lügen sie aus Unwissenheit. Alle jedoch möchten gern allwissend erscheinen. Es findet aber bei ihnen der Unterschied zwischen Pöbel und Vornehm, zwischen der Menge der Unwissenden und Gemeinen und der Seltenheit der Weisen bis hinauf zur Einzigkeit eines Allerweisesten eben so gut Statt, wie bei allen andern Arten

---

[1]) De triplici minimo et mensura, II. 6. Anm. De monade, numero et figura, c. 6. Anm. An diesen beiden Stellen werden drei Arten geistiger Wesen angenommen: animae, dii (seu intelligentiae,) deus. An andern Stellen werden jedoch die numina von den daemones unterschieden. So in einer Anmerkung zum 4. Kap. des zuletzt angeführten Buches und in der gleich anzuführenden Stelle der Schrift: de Immenso etc.

[2]) Jedes Ding hat 2 Genien, einen rechten und einen linken: De monade etc. c. 3. Anm. 7. Vielleicht sind die Genien eine besondere Art von Dämonen, wie die Götter die höchsten darunter scheinen.

von Wesen. Denn man kann unter den Pferden, Elephanten und Hunden solche sehen, die sich der menschlichen Weisheit nähern, und sicherlich viel mehr Sinn und Verstand haben, als viele Menschen. Ebenso sind Diejenigen unter den Menschen, die Etwas wissen, weiser, als unzählige Dämonen jener Art. Und wollen wir die beiden Arten mit einander vergleichen, so können wir sagen, daß, wie der weisere Mensch über dem weisesten unter den Thieren steht, so der weisere Dämon über dem weisesten der Menschen, und der weisere unter den Göttern über dem weisesten Dämon stehe. Der Gott der Götter aber ist die Weisheit selbst über Alles erhaben."

Endlich bekannte sich Bruno zum Glauben an die Seelenwanderung. Da wir nämlich durch die Substanz der Seele das sind, was wir sind, die Substanz aber dieselbe für alle Dinge und gleichmäßig unvergänglich ist, so ist zwar der Tod für uns nicht zu fürchten, aber eine persönliche Fortdauer im Unterschiede von den Erscheinungen, in welche sich die Substanz nach Auflösung unserer Accidenzen einführt, ebenso unmöglich, als eine Zu- oder Abnahme der Substanz. Unsere Unsterblichkeit besteht daher nur darin, daß die Substanz, welche als Seele unsern Leib belebte, nach Auflösung desselben sich als Seele in andere Körper einführt, deren Verschiedenheit ziemlich willkürlich durch die guten oder bösen Handlungen, die wir begangen haben, oder gar durch den allgemeinen Umschwung, welchem alle Dinge ausgesetzt sind, bestimmt wird. In der letzteren Weise ist die Sache in der schon oben (S. 206 Anm. 2) angeführten Stelle aus der Schrift: Degli eroici furori aufgefaßt, und entsprechend lautet folgende Aeußerung in dem Werke: De immenso et innumerabilibus, I. 1. Anm.: „Auf Geheiß der Natur will die Seele ein fortdauerndes Sein haben; durch jene Unwissenheit aber, die aus der Einschränkung der Form auf diese bestimmte Materie und der Begränzung der Materie durch diese bestimmte Form entsteht, will sie immer das bleiben, was sie ist; weil sie nämlich nicht weiß, woher sie kommt und wohin sie geht. Wenn daher die Seele, welche mit den Werkzeugen des Körpers eines Pferdes ausgerüstet ist, wüßte, daß ihr die

Werkzeuge eines menschlichen Körpers und aller übrigen Körper, der Reihe nach oder durch einander, später zukommen würden, und daß der Verlust ihrer gegenwärtigen Werkzeuge ihrem künftigen Leben unter unzähligen Gestalten gar keinen Eintrag thut, so würde sie sich nicht betrüben. Eine weise Seele fürchtet den Tod nicht, ja sie verlangt sogar bisweilen freiwillig darnach, und geht ihm freiwillig entgegen. So hat also jede Substanz zu ihrer Dauer die Ewigkeit, zu ihrem Orte die Unermeßlichkeit, zu ihrer Form die Allgestaltigkeit." In der ersten Weise ist die Lehre im Spaccio della bestia trionfante p. 112 dargestellt: „Jupiter weiß, daß es weder wahrscheinlich noch möglich ist, daß, wenn die körperliche Materie, welche der Zusammensetzung, Theilung, Bildung und Bewegung fähig ist und unter der Herrschaft, den Befehlen und der Macht der Seele steht, weder vernichtet, noch in Punkte und Atome aufgelöst werden kann, im Gegentheil die vortrefflichere Natur (die geistige Substanz), welche befiehlt, herrscht, versteht, bewegt, belebt, erhält und umfaßt, von geringerer Beschaffenheit, d. h. wie es gewisse Thoren unter dem Namen von Philosophen wollen, ein aus der Harmonie, Symmetrie und Organisation resultirender Akt, kurz ein Accidenz sein sollte, welches durch die Auflösung des Zusammengesetzten zugleich mit der Zusammensetzung vernichtet wird, und nicht vielmehr innerer Grund und innere Ursache der Harmonie, Organisation und Symmetrie, die von ihr bewirkt werden; die eben sowenig ohne den Körper bestehen kann, als der Körper, der von ihr bewegt, regiert und durch ihre Anwesenheit zusammengehalten, durch ihre Abwesenheit zersetzt wird, ohne sie. Von diesem Principe also weiß Jupiter, daß es jene Substanz sei, wodurch der Mensch das ist, was er ist, und kein Accidenz, das aus der Zusammensetzung entstände. Das ist die Gottheit, der Heros, das Dämonium, der besondere Gott, die Intelligenz, worin, wovon und wodurch nicht nur verschiedene Organisationen und Körper gebildet werden und sich bilden, sondern auch der Mensch in verschiedene Seinsarten eingeht, zu verschiedenen Namen und verschiedenem Schicksal gelangt. In Bezug auf dieses Princip, weil es, was die vernünftigen

Handlungen und Begierden angeht, der Vernunft gemäß den Körper bewegt und regiert, und also über demselben steht und durch ihn nicht genöthigt noch gezwungen werden kann, hat die hohe Gerechtigkeit, die über allen Dingen thront, es also angeordnet, daß der Mensch für seine ungeordneten Neigungen in demselben oder einem anderen Körper gequält und entadelt werde, und die Regierung und Verwaltung einer besseren Wohnung nicht zu erwarten habe, wenn er sich schlecht in der Regierung einer frühern gezeigt hat. Hat er also hier z. B. das Leben eines Pferdes oder Schweines geführt, so wird, wie viele der ausgezeichnetsten Philosophen dafür gehalten haben, und ich erachte, daß es, wenn es auch nicht geglaubt werden muß, doch sehr wohl erwogen zu werden verdient, die Gerechtigkeit es also anordnen, daß er in einen für ein solches Verbrechen sich geziemenden Kerker eingesperrt, Organe und Werkzeuge erhalten werde, die solchen Handlungen und Thaten entsprechen. Und so wird er nach und nach durch das Geschick des ewigen Wechsels immer andere und andere, schlimmere oder bessere Arten von Leben und Schicksalen durchlaufen, je nachdem er sich besser oder schlimmer in dem jedesmal zunächst vorhergehenden Zustande und Loose benommen haben wird." Aus der Cabala del cavallo Pegaseo p. 277 und 280 reihen sich dann noch die entscheidenden Aussprüche hier an: „Du bestehst also darauf, daß sich die Seele des Menschen von der der Thiere nicht der Substanz nach, sondern nur der äußeren Bildung nach unterscheide? — Die Seele des Menschen ist ihrer besonderen und allgemeinen Wesenheit nach dieselbe, als die Seele der Fliegen, der Muscheln und Pflanzen, sowie überhaupt aller Dinge, die beseelt sind, oder eine Seele haben, wie es auch keinen Körper gibt, der nicht in einer mehr oder minder vollkommenen und lebendigen Weise an dem Geiste Theil hätte. Dieser Geist oder diese Seele nun verbindet sich, je nachdem es das Schicksal oder die Vorsehung, die Ordnung oder das Glück also will, bald mit einer, bald mit einer anderen Art von Körper, und je nach der Verschiedenheit der Organisationen und Glieder erlangt er verschiedene Grade und Vollkommenheitsstufen von Verstand und Thätigkeiten..... In

einer solchen Weise der Wiedererweckung versprechen sich Einige die Vollziehung der göttlichen Gerechtigkeit, den Neigungen und Handlungen gemäß, denen sie in einem andern Körper obgelegen haben. — Ich bitte dich, laß uns hiervon nicht mehr sprechen, denn deine Meinung fängt nur zu sehr an, mir zu gefallen, und mir mehr als wahrscheinlich vorzukommen, und ich will mich in jenem Glauben erhalten, in dem ich von meinen Eltern und Lehrern unterrichtet worden bin." [1])

Fassen wir alle diese Umstände zusammen, so kann uns das endliche Loos, welches den Nolaner getroffen, nicht verwundern. Er, der in seinem abentheuerlichen Leben gewissermaßen zum fahrenden Ritter einer phantastischen Naturweisheit geworden war, für deren gute und wahre Seiten das Jahrhundert, weil es über seinen anderweitigen Bestrebungen jeden Leitstern in der Philosophie ganz aus den Augen verloren und für die Erfahrungswissenschaften den rechten Stand-

---

[1]) Vergl. hiermit: de triplici minimo et mensura, I. 3.

Ut centri in magnum exglomerat se expansio gyrum,
Conlectis atomis circum undique spiritus architectus se infuso totum moderatur, adusque
Tempus qui exactis numeris vel stamine rupto
Corporis, in centrum redimat se, et inde per amplum
Recens se insinuet mundum, et hoc dicere mortem
Suevimus, ignotam in lucem quia pergimus, et si
Persentire datur paucis quam vivere nostrum hoc
Sit periisse, mori hoc sit verae adsurgere vitae
Interdum: nec enim cuncti hoc de corpore scandunt,
Nam quoque majoris ruitant in claustra profundi
Pondere adacta suo divinae expertia flammae.
Ergo animus circum minima adglomerando tomorum
Corpora, se velut involvit caeco ordine in illis,
Carcere fatali tanquam sibi membra figurans,
Ut mox se totum hoc corpus diffundat in omne,
Rursumque ex omni ac toto resopitu remigrat
Spiritus expanso de stamine concitus in cor:
E cujus tandem centro se fundet in auras,
Expectetque novos casus, successibus anceps,
Ac caecae sese explicitet Rhamnusidis ordo.

punkt noch nicht gewonnen hatte, weder empfänglich noch reif, und über deren Irrthümer das Bewußtsein aller christlichen Völker längst hinaus war; der an dem Heiligsten, was die Welt kannte, freventlich seine Lanze gebrochen und sich nicht bloß den Vorurtheilen, sondern weit mehr noch der Wahrheit, die in der Zeit lag, feindlich entgegengestellt hatte, mußte nothwendig früher oder später an der Wirklichkeit, in die er sich ebensowenig finden wollte als zu finden wußte, scheitern und zerschellen. Es bedarf daher weder weitläuftiger Untersuchungen, wie sie im vorigen Jahrhundert aus Unkenntniß der Thatsachen, namentlich von Seiten der Schutzredner Bruno's angestellt worden sind[1]), noch einer Einsicht in die Prozeßakten, um auszumitteln, welche Ursachen den Nolaner auf den Scheiterhaufen geführt haben. Die weltlichen wie die geistlichen Obrigkeiten in Italien hätten an ihrer Stellung und Aufgabe vollkommen irre geworden sein, das, was bis dahin als göttliches und menschliches Recht gegolten hatte, geradezu mit Füßen treten müssen, wenn sie gegen einen so unverholenen und unversöhnlichen Feind der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung in einem christlichen Lande nicht mit der äußersten Strenge der Gesetze eingeschritten wären. So wurden denn auch Bruno's Aussichten bei seiner Rückkehr nach Italien vereitelt. Er fiel in die Hände der Inquisition und wurde im J. 1598 von Venedig nach Rom gebracht, um dort gerichtet zu werden.

Man behandelte ihn hier, wie es scheint, mit großer Milde und suchte ihn auf jede mögliche Weise von seinen Irrthümern zurückzurufen. Nach dem Berichte des Sciopius in dem bekannten Briefe an Rittershausen, wurde ihm, der Widerruf versprach, und dann aufs Neue seine Lehren vertheidigte, zu verschiedenen Malen eine längere Bedenkzeit gewährt, und erst als man inne wurde, daß er keine andere Absicht hege, als über die Inquisition zu spotten, brachte man ihn ins Gefängniß und dann vor das Tribunal.

---

[1]) Davon sogleich mehr.

Die vollkommene Glaubwürdigkeit dieses Berichtes wird durch die ungemeine Verzögerung des Urtheils, (es ward erst im Februar 1600 gesprochen), so wie dadurch bestätigt, daß Bruno die Verstellung unter gewissen Umständen und zu gewissen Zwecken für erlaubt und angemessen hielt[1]). Vielleicht hatte auch das Ernste nnd Bedrohliche seiner Lage einen letzten Gewissenskampf in ihm hervorgerufen. Er ward von der Inquisition degradirt, excommunizirt und der weltlichen Obrigkeit übergeben, mit der Bitte jedoch, ihn mit möglichster Milde und ohne Blutvergießen zu bestrafen. Von der weltlichen Obrigkeit aber ward, nach dem damals in allen Staaten geltenden Criminalcodere, die Todesstrafe über ihn verhängt. Nach einem letzten Aufschube von acht Tagen, worin man ihm nochmals Zeit zum Widerrufe lassen wollte, wurde er am 17. Februar 1600 zum Richtplatze geführt und verbrannt. Noch vor seinem Tode wurde ihm ein Kruzifix gereicht; er wandte aber die Augen hinweg, nachdem er einen Blick des Hohns darauf geworfen hatte. Die denkwürdigen Worte, welche er nach Verlesung seines Urtheils zur Versammlung der Richter sprach: „Das Urtheil, welches Ihr über mich gefällt habt, flößt Euch vielleicht mehr Furcht ein, als mir!" scheinen mir ebensosehr der Menschlichkeit seiner Richter, als seiner eigenen Unerschrockenheit, zur Ehre zu gereichen.

Ich habe oben bemerkt, daß man früher darüber gestritten habe, aus welchen Gründen Bruno zum Tode verurtheilt worden sei. Die Angabe des Scioppius, daß es der Ketzerei und Apostasie wegen geschehen, jedoch nicht etwa, weil er Lutheraner, sondern weil er ein entschiedener Feind des

---

[1]) Spaccio della bestia trionfante, p. 190. „Beide (die Prahlerei und die Verstellung) wurden des Himmels unwürdig erachtet: jedoch nicht so sehr die Verstellung, der sich wohl auch die Götter zu bedienen pflegen, weil mitunter, um dem Neide, dem Tadel und der Mißhandlung zu entgehen, die Klugheit unter dem Gewande derselben die Wahrheit verbirgt. Das Urtheil des ferrareſischen Dichters, daß dieselbe sich für die Menschen noch viel besser schicke, wenn sie sogar den Göttern nicht unangemessen sei, ist daher wahr und gut."

Christenthums überhaupt gewesen sei, erhielt in Deutschland, wo sich die Meinung verbreitet hatte, Bruno sei aus der katholischen Kirche ausgeschieden und zum Protestantismus übergetreten, und wenn auch nicht erst Calvinist in Genf, so doch jedenfalls später in Wittenberg Lutheraner geworden, die Auslegung, Bruno möge am Ende nur dieser Abtrünnigkeit wegen in Rom hingerichtet worden sein. Diese Ansicht fand ihren eifrigsten Vertheidiger in dem fleißigen und gelehrten Heumann[1]), und halb und halb pflichtet auch noch Brucker derselben bei[2]). Zwar ist man in neuerer Zeit bei der näheren Bekanntschaft mit Bruno's Werken und seinem philosophischen Standpunkte durchgängig von dieser Ansicht zurückgekommen[3]), allein das wahre Verhältniß des Nolaners zu den protestantischen Bekenntnissen, mit denen er in so vielfacher Berührung gestanden, ist um Nichts mehr aufgehellt worden. Ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich die Gründe, worauf sich jene frühere Ansicht stützte, kurz erörtere und aus Bruno's Schriften einige Stellen heraushebe, welche über sein Verhältniß zum Calvinismus und Lutherthum ein unzweideutiges Licht verbreiten.

Außer der erwähnten Angabe des Scioppius, und dem Verdachte, den die irrige, aus gänzlicher Unkenntniß entsprungene Meinung über den Inhalt des Spaccio della bestia trionfante, als einer gegen das Papstthum gerichteten Schrift[4]), erregte, war es namentlich des Nolaners zweijähriger Aufenthalt zu Wittenberg;

---

[1]) In den beiden ersten Bänden der Acta philosophorum.

[2]) Hist. crit. philos IV. pars II. p. 13 sqq.

[3]) So Buhle, Tennemann, Wagner, Steffens u. A.

[4]) Scioppius meinte, daß unter der bestia der Pabst zu verstehen sei. Allein in dem Dedicationsschreiben Bruno's an Philipp Sidney ist ausdrücklich erklärt, daß die Schrift die Keime seiner Moralphilosophie enthalte; daß Jupiter, der, vom Rathe seiner Götter unterstützt, das triumphirende Thier austreibt, den Menschen bezeichne, der mit seinen verschiedenen Seelenkräften zu Rathe geht, um sein Leben wohl zu ordnen; daß unter der bestia die vorherrschenden Laster, die den göttlichen Theil unseres Geistes herabzudrücken pflegen, zu verstehen, u. dgl.

das Lob, welches er der dortigen Universität wegen ihres Ruhmes und ihrer Weisheit, und den Professoren wegen ihres Benehmens gegen ihn spendet [1]; endlich ganz besonders ein überaus heftiger Ausfall auf den Papst und eine ebenso schwülstige Lobeserhebung Luthers [2], welche die Vermuthung hervorriefen und zu bekräftigen schienen, Bruno habe sich zu der lutherischen Lehre bekannt und sei zu Rom, weil er dieselbe nicht habe widerrufen wollen, verurtheilt, und, wie Heumann sich ausdrückt, als „ein rechtschaffener Lutheraner" und „heiliger Mann" verbrannt worden. Ebendahin ist auch die bekannte Stelle aus der zu Ehren Herzogs Julius von Braun-

---

[1]) De lampade Combinatoria Lulliana, bei Gfrörer, p. 624. Oratio Valedictoria Vitebergae habita, abgedruckt in Heumanni Acta philosophorum II. 431 ff.

[2]) Ebenfalls in der zu Wittenberg gehaltenen Abschiedsrede. Ich theile die ganze Stelle als eine Probe des Brunischen Stiles hier mit: XI. At vero quis est, quem silentio praeteribam? Cum fortis ille armatus clavibus et ense, fraudibus et vi, astubus et violentia, hypocrisi et ferocitate, vulpes et leo, vicarius tyranni infernalis, superstitioso cultu et ignorantia plus quam brutali, sub titulo divinae sapientiae et simplicitatis Deo gratae, inficeret universum, et voracissimae bestiae non esset, qui auderet adversari et obsistere contra, pro disponendo indigno et perditissimo saeculo ad meliorem et feliciorem formam atque statum, quae reliqua Europae et mundi pars protulisse potuit nobis illum Alcidem, tanto ipso Hercule praestantiorem, quanto faciliore negotio et instrumento majora perfecit, (an non etiam perfecisse dicam eum, qui tam strenue atque frugaliter negotium tam egregium est adorsus?) si quippe majus et longe perniciosius monstrum omnibus quae tot ante saeculis extitere, peremptum vides. XII. Unde ille? Unde? ex Germania, ex ripis istius Albis, ex ubertate fontis istius. Hic triplici illa thiara insignem, tricipitem illum Cerberum e tenebroso eductum orcu, vidistis vos et ille solem (?). Hic stygius ille canis coactus est aconitum evomere. Hic vester et vestras Hercules de adamantinis inferni portis, de civitate illa triplici circumdata muro et quam novies Styx interfusa coerceret, triumphavit. Vidisti, Luthere, lucem, vidisti lucem, considerasti, excitantem divinum spiritum audisti, praecipienti illi obedisti, horrendo principibus atque regibus inimico inermis occurristi verbo oppugnasti, repugnasti. obstitisti, restitisti, vicisti et hostis superbissimi spolia atque trophaeum ad superos evexisti.

schweig gehaltenen Trauerrede zu rechnen, worin Bruno das glückliche Loos preist, welches ihm in dessen Lande zu Theil geworden, indem er, während er in seinem Vaterlande der Gier und Gefräßigkeit des römischen Wolfes ausgesetzt sei, hier der Freiheit genieße; während er dort zu einer abergläubischen und unsinnigen Gottesverehrung gezwungen, hier zu einer reineren aufgemuntert werde (ad reformatiores ritus adhortatus). Allein hätte man die Worte Bruno's, auf die man sich berief, und die Verhältnisse, unter welchen sie gesprochen worden, genauer und unbefangener erwogen, so würde man eingesehen haben, daß die Schlüsse, zu denen man sich verleiten ließ, ganz unbegründet und übereilt waren. Denn abgesehen davon, daß Bruno noch im J. 1586 an der Universität zu Marburg, von wo er nach Wittenberg ging, als Theologiae Doctor Romanensis immatriculirt war[1]), lobt er die Aufnahme, welche er bei den Wittenbergischen Professoren fand, gerade vor Allem deßwegen, weil er sich *nicht* zu ihrer Religion bekannte, sondern nur einen ruhigen und der allgemeinen Philanthropie huldigenden Geist und den Titel eines Philosophen (dessen er sich als des am wenigsten schismatischen und von Zeit, Ort und Gelegenheit am wenigsten abhängigen zumeist freue und rühme) zeigte und vor sich trug[2]). Und in seiner Abschiedsrede ist es wieder der Umstand, daß man ihn in seiner philosophischen Freiheit nicht gestört und zwei Jahre lang mit einer gewissen Geistesweite geduldet habe, wofür er

[1]) Vergl. Wagner, I. p. XXVII.

[2]) De lampade combinatoria Lulliana, p. 624. Caeterum quod ad me spectat, tanta humanitate a vobis principio exceptum, tanta *per anni spatium* hospitalitate retentum .... quid faciam? ..... Vos me suscepistis, acceptastis et mecum ad hanc usque diem benignissime tractastis, hominem quippe nullius apud vos nominis, ... neque ... *in vestrae religionis dogmate probatum vel interrogatum*, sed tantum quod non hostili, sed tranquillo generalique philanthropia praeditum spiritum, philosophicaeque professionis titulum (quo tanquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis, occasionibusque subjecto, maxime gaudere gloriarique volo) prae me tuli et ostendi &c.

sich am dankbarsten erweist [1]). So erklärt sich auch der später in Braunschweig von ihm gebrauchte Ausdruck, daß er daselbst zu einer reineren Gottesverehrung aufgemuntert werde (adhortatus). Aus Allem dem hätte man also, auch ohne Bruno's philosophischen Standpunkt und seine Stellung zum Christenthume überhaupt näher zu kennen, folgern müssen, daß er nicht förmlich aus der katholischen Kirche ausgeschieden und zum Protestantismus in irgend einer seiner damaligen Gestalten übergetreten sei. Wie würde er wohl auch sonst dazu gekommen sein, sich von Wittenberg nach einer so katholischen Stadt, wie Prag, zu wenden und in dem Gesandten Sr. katholischen Majestät einen Gönner zu suchen [2])? Die Lobeserhebungen Luthers aber und seiner Reformation, sowie die damit verbundenen Ausfälle auf das Papstthum und die katholische Kirche, finden in den Verhältnissen, worin der Nolaner lebte, ihre natürliche Erklärung. Denn womit hätte sich derselbe in Wittenberg und Braunschweig besser empfehlen oder seine Dankbarkeit besser beweisen können, als indem er in den allgemeinen Chor, der damals durch das protestantische Deutschland erschallte, mit einstimmte? Und doch hätte man nicht einmal so viel Gewicht auf Worte legen sollen, die in einer Rede vorkommen, deren Schluß selbst Heumann nur dadurch zu entschuldigen weiß, daß derselbe „von einem ungewöhnlichen furore oratorio und poetico zeuge, so damals den Brunum überfallen. Denn es klinge derselbe noch viel heidnischer, als derjenige Wunsch, mit welchem Vellejus Paterculus seine Historie beschließet u. s. w." [3])

---

[1]) L. c. p. 433. Vos, doctissimi, gravissimi et morigeratissimi Senatores .... studium meum, non a vestratum omnium studio prorsus alienum, non adeo improbastis, ut pateremini philosophicam libertatem et vestrae humanitatis insignis specimen temerari: sed me .... intra vestros lares fere biennio spatio fovistis, et *Jovis quadam mente pertulistis* &.

[2]) Die in Prag erschienene Schrift: De specierum scrutinio ist dem spanischen Gesandten Don Guilhelmo A. S. Clemente gewidmet und spricht denselben um fernere Gunst und Schutz an.

[3]) Acta philos. II. p. 435. Anm.

Daß es aber dem Nolaner mit den Lobpreisungen Luthers und der Reformation nicht ernstlich gemeint war, noch gemeint sein konnte, mag er auch die Schilderhebung gegen Rom, als den Mittelpunkt der Christenheit, aus einem andern Beweggrunde gebilligt haben, geht aus mehreren Stellen zweier seiner Hauptschriften hervor, die um so wichtiger sind, als sie nur die strengsten Folgerungen aus seinen philosophischen Grundanschauungen aussprechen. Bekanntlich waren es die Lehren vom alleinseligmachenden Glauben, von der Nutzlosigkeit der guten Werke, der Unfreiheit des Willens und der Vorherbestimmung, welche im 16. Jahrhunderte den Mittelpunkt der theologischen Streitigkeiten bildeten, und wodurch sich die lutherischen und calvinischen Bekenntnisse hauptsächlich von dem katholischen unterschieden. Nun läßt sich aber Nichts denken, was mit den philosophischen Prinzipien Bruno's in einem so grellen Widerspruche gestanden hätte, als eben diese Lehren. Denn da seine Moralphilosophie, bei der trostlosen Aussicht auf die Zukunft nach dem Tode, fast ausschließlich auf das Diesseits gerichtet war, und alle Kräfte und Bestrebungen des Menschen für das gegenwärtige Lebensglück in Anspruch nahm; und da er das Christenthum überhaupt namentlich deßwegen bekämpfte, weil es ihm die Natur zu verkennen, den Menschen zu sehr von seinem wahren irdischen Glücke abwendig zu machen und auf ein Jenseits hinzuweisen schien, welches nur auf dem thörichten Glauben an eine übernatürliche Vermittelung beruht; so mußte für ihn eine Auffassung der christlichen Lehre, wonach die menschliche Natur als so verderbt galt, daß sie nicht einmal durch verdienstliche Werke zu ihrem Heile mitzuwirken im Stande war, und Alles dem Glauben und der göttlichen Wirksamkeit allein überlassen blieb, der höchste erdenkliche Gräuel sein. Während Bruno daher die Lehre der katholischen Kirche von der Verdienstlichkeit und Nothwendigkeit der guten Werke und der Freiheit des menschlichen Willens, weil sie denn doch in der Natur des Menschen noch etwas Gutes anerkennt, und der Thätigkeit desselben für das Diesseits förderlich ist, auf das Wärmste vertheidigt, greift er die Lehren der Reformatoren mit einer Heftig-

keit an, die Alles übertrifft, was er sonst geschrieben. Mit der Mittheilung dieser Stellen will ich die Bemerkungen über den Nolaner schließen.

In der Schrift: De l' infinito, universo e mondi, bei Wagner II. p. 26, sagt er: „Ich lobe es, daß einige würdige Theologen die Lehre von der Nothwendigkeit der Schöpfung nicht annehmen, weil sie vorhersehen, daß die rohen und unwissenden Völker nicht begreifen können, wie mit dieser Nothwendigkeit die Freiheit der Wahl, die Würde und das Verdienst der guten Handlungen zu bestehen vermöge, wodurch dieselben, voll Vertrauen oder in Verzweiflung unter einem bestimmten Schicksal, nothwendig zum Aeußersten der Verworfenheit kommen. Wie denn schon hierdurch gewisse Verderber der Gesetze, des Glaubens und der Religion so viele Völker angesteckt haben, daß sie roher und verbrecherischer geworden sind, als sie früher waren, Verächter der guten Werke und aufgelegt zu jedem Laster und jeder Schlechtigkeit, durch die Folgerungen, welche sie aus ähnlichen Vordersätzen ziehen..... Darum verbieten vielleicht einige wahre Väter und Hirten der Völker diese und ähnliche Lehren."

Im Spaccio della bestia trionfante kommen folgende Abschnitte vor. P. 146: „Die Australkrone, erwiderte Jupiter, soll im Himmel bleiben und die Zeit abwarten, wo sie jenem unbesiegten Arme wird geschenkt werden, der mit der Keule und dem Feuer dem elenden und unglücklichen Europa die so sehr erwünschte Ruhe wiedergeben wird, indem er die unzähligen Köpfe jenes schlimmeren, als lernäischen Ungeheuers zerschmettert, welches mit vielgestaltiger Häresie das tödtliche Gift ausstreut, das mit nur zu großen Schritten überall hin durch die Adern jenes Welttheils schleicht." Momus fügte hinzu: „Es soll genügen, wenn er jener schmählichen Sekte von Pedanten den Garaus macht, die, ohne Gutes zu wirken, dem göttlichen und natürlichen Gesetze gemäß, sich für religiöse, den Göttern wohlgefällige Menschen erachten und erachtet wissen wollen, und sagen, daß die gute Handlung gut und die böse böse sei, aber nicht daß man durch gute Handlungen und Unterlassung der bösen den Göttern werth und lieb werde,

sondern dies allein dadurch, daß man ihrem Katechismus gemäß hoffe und glaube. Seht zu, ihr Götter, ob es jemals eine offenere Büberei gegeben hat, die nur der nicht erkennt, der Nichts erkennt." „Gewiß, sagte Merkur, wer diese Schurkerei nicht kennt, kennt keine, denn sie ist die Mutter aller übrigen. Wenn Jupiter selbst und wir Alle zusammen den Menschen Etwas dergleichen vorschlügen, so verdienten wir, mehr als der Tod verabscheut zu werden, als solche, die zum größten Nachtheile der menschlichen Gesellschaft nur um ihren eigenen, eitlen Ruhm bekümmert wären." „Das Schlimmste ist, sagte Momus, daß sie unseren Namen schänden, indem sie vorgeben, daß dies eine höhere Einsetzung sei, sowie dadurch, daß sie die Werke und Früchte tadeln und sie noch gar als Gebrechen und Laster bezeichnen. Während Keiner für sie wirkt, und sie für Keinen, weil sie kein anderes Werk thun, als Uebles von den Werken zu sagen, leben sie von den Werken Derjenigen, die für Andere, als sie, gewirkt, und für Andere Tempel, Kapellen, Fremdenhäuser, Hospitäler, Collegien und Universitäten errichtet haben. Darum sind sie offene Räuber und Besitzer der erblichen Güter Anderer, die, wenn sie auch nicht vollkommen, noch so gut sind, wie sie sein sollten, doch nicht, wie sie, der Welt schädlich und verderblich sind, sondern vielmehr nothwendig für den Staat, erfahren in den speculativen Wissenschaften, eifrig für die Sittlichkeit, besorgt um die Vermehrung der gegenseitigen Hülfeleistungen und die Erhaltung des Zusammenlebens, welches alle Gesetze zu ihrem Zwecke haben, indem sie denjenigen, welche wohl thun, gewisse Belohnungen aussetzen, und die Uebelthäter mit gewissen Strafen bedrohen. Zudem, während sie sagen, daß ihre Sorgen sich auf die unsichtbaren Dinge, wovon weder sie, noch irgend ein Anderer jemals Kenntniß erhalten hat, beziehen, behaupten sie, daß zur Erreichung derselben das unveränderliche Schicksal allein, vermittelst gewisser Neigungen und Phantasieen, woran sich die Götter besonders weiden sollen, genüge." „Darum also, sagte Merkur, darf es sie eigentlich weder kränken, noch aufbringen, wenn Einige behaupten, daß die guten Werke nothwendig seien; denn sowohl das Schicksal

dieser, als ihr eigenes, die sie das Gegentheil glauben, ist vorherbestimmt und unveränderlich, obwohl sich ihr Glauben oder Nichtglauben verändert. Und aus demselben Grunde dürfen sie sich auch nicht über Jene beschweren, die ihnen keinen Glauben schenken, sondern sie für die nichtswürdigsten Menschen erachten; weil sich dadurch, daß man ihnen glaubt und sie für rechtschaffene Leute hält, ihr Schicksal nicht verändert. Zudem steht es ihrer Lehre gemäß nicht in der Freiheit irgend Eines, sich zu ihrem Glauben zu bekehren; die Andern aber, die das Gegentheil glauben, können mit Fug und Recht und bestem Gewissen sich nicht nur über sie beschweren, sondern es auch für ein den Göttern wohlgefälliges Opfer und eine Wohlthat für die Welt halten, sie zu verfolgen, zu tödten und von der Erde zu vertilgen, weil sie schlimmer sind, als die Raupen, die Heuschrecken und jene Harpyen, welche nichts Gutes thaten, sondern nur das Gute, was sie nicht verschlingen konnten, mißhandelten und mit den Füßen beschmutzten, und Denjenigen Hindernisse in den Weg legten, welche Etwas vollbringen wollten." „Alle Diejenigen, welche ein natürliches Urtheil haben, sagte Apollo, halten die Gesetze für gut, weil sie zu ihrem Endzwecke die Handlungen haben, und diejenigen sind verhältnißmäßig die besseren, welche bessere Gelegenheit zu besseren Handlungen bieten. Denn von allen Gesetzen sind einige von uns erlassen, andere von den Menschen erfunden, größtentheils zur Bequemlichkeit des menschlichen Lebens, und weil Einige die Frucht ihrer Verdienste in diesem Leben nicht sehen, so wird ihnen Wohl und Wehe, Lohn und Strafe, je nach ihren Werken, in dem andern Leben versprochen und vor die Augen gesetzt. Von Allen also, die verschieden glauben und lehren, sagte Apollo, verdienen diese allein, von Himmel und Erde verfolgt und als eine Pest der Welt ausgetilgt zu werden, und sie verdienen nicht mehr Schonung, als Wölfe, Bären und Schlangen, deren Ausrottung ein würdiges und verdienstliches Werk ist; ja Derjenige, der sie vertilgen wird, hat noch unvergleichlich mehr Verdienst, inwiefern die ersteren viel größeren Schaden und Verderben anrichten, als die letzteren. Darum hat Momus richtig be-

stimmt, daß die Australkrone Dem gebühre, der von dem Schicksal auserlesen ist, diesen stinkenden Unflath aus der Welt zu räumen." „Gut, sagte Jupiter, ich will und beschließe also, daß diese Krone so ausgetheilt werde, wie Merkur, Momus und Apollo vorgeschlagen haben, und ihr Andern damit übereinstimmt. Diese Pestilenz, weil sie etwas Gewaltthätiges und den Gesetzen und der Natur zuwider ist, wird sicherlich nicht lange dauern, wie ihr denn bemerken könnt, daß ihnen das Geschick höchst feindlich ist, da sie sich niemals anders als zu dem Ende vermehrt haben, damit ihr Fall um so zahlreicher sei." „Die Krone, sagte Saturn, ist wohl ein würdiger Preis für Den, der sie vertilgt, aber für die Gottlosen ist es nur eine geringe und unverhältnißmäßige Strafe, aus der Gesellschaft der Menschen hinweggenommen zu werden. Mir scheint es daher gerecht, daß sie, sobald sie ihren Körper verlassen haben, durch viele Jahrzehende und mehrere Jahrhunderte von Körper zu Körper wandernd, in Schweine fahren, die da die faulsten Thiere der Welt, oder zu Seemuscheln werden, die an die Felsen angeheftet sind." „Die Gerechtigkeit, sagte Merkur, erheischt das Gegentheil. Mir scheint, daß zur Strafe des Müssigganges die Anstrengung über sie verhängt werden müsse. Es wird daher besser sein, daß sie in Esel fahren, wo sie die Unwissenheit beibehalten und sich des Müssiggangs entwöhnen, denn zum Lohne für die beständige Arbeit sollen sie wenig Heu und Stroh zur Nahrung und viele Prügel zur Vergeltung erhalten." Alle Götter stimmten dieser Meinung bei, und Jupiter that den Ausspruch: „daß die Krone ewig Dem gehören solle, der ihnen den letzten Stoß gegeben haben werde, und daß sie dreitausend Jahre lang immer aus Eseln in Esel wandern sollen."

P. 161 ff.: „Saul. Du bemerkst richtig, o Sophia, daß kein Gesetz, welches nicht einen praktischen Zweck für die menschliche Gesellschaft im Auge hat, angenommen werden darf..... Aber wehe! wir sind bis dahin gekommen, — und wer hätte jemals glauben können, daß es möglich wäre? — daß diejenige Religion für die beste erachtet wird, die die Handlungen und guten Werke für gar Nichts, für geringschätzig

und einen Irrthum hält; denn Einige behaupten, daß die Götter sich um die guten Werke nicht kümmern, und daß durch dieselben, wie erhaben sie auch sein mögen, die Menschen nicht gerechtfertigt werden." Soph. „Gewiß, Saulino, ich glaube zu träumen; ich denke, daß das, was Du sagst, eine Grille, die Einbildung einer verwirrten Phantasie und nichts Wahres ist; und dennoch ist es nur zu gewiß, daß sich Menschen finden, welche das behaupten, und die elenden Völker glauben machen. Aber sei unbesorgt; denn die Welt wird bald einsehen, daß sich so Etwas nicht verdauen läßt, ebensowenig, wie sie ohne Gesetz und Religion zu bestehen vermag."

P. 165. „Ich wünschte, daß Jupiter dem Gerichte einen besondern Auftrag gegen die Verwegenheit jener Grammatiker ertheilt hätte, welche zu unserer Zeit Europa überfluten." Soph. „Wohlweislich, o Saulino, hat Jupiter dem Gerichte aufgetragen und befohlen, es möge zusehen, ob es wahr sei, daß dieselben die Völker zur Verachtung oder doch wenigstens zur Vernachlässigung der Gesetzgeber und Gesetze verleiten, indem sie denselben vorspiegeln, daß diese ihnen unmögliche Dinge auferlegen und gleichsam nur zum Hohne Gebote erlassen, wodurch die Menschen glauben sollen, daß die Götter ihnen Etwas befehlen, was sie nicht vollziehen können. Es möge zusehen, ob dieselben, während sie behaupten, daß sie das deformirte Gesetz und die deformirte Religion reformiren wollen, nicht vielmehr Alles das, was noch Gutes darin ist, verderben und Alles, was darin Verkehrtes und Eitles sein oder scheinen mag, bestätigen und bis zu den Sternen erheben. Es möge zusehen, ob sie andere Früchte hervorbringen, als den geselligen Umgang zu stören, die Eintracht aufzuheben, die Einigungen aufzulösen, die Söhne gegen die Eltern, die Diener gegen die Herren, die Untergebenen gegen ihre Obern aufzuwiegeln; zwischen Volk und Volk, Stamm und Stamm, Freunde und Freunde, Brüder und Brüder Zwietracht zu säen, und Familien, Städte, Republiken und Reiche zu veruneinigen; kurz, ob sie, während sie den Friedensgruß bieten, nicht vielmehr überall, wo sie hingelangen, das Messer der Trennung und das Feuer der Zerstörung hinbringen; den

Sohn dem Vater, den Nächsten dem Nächsten, den Eingebornen seiner Heimath entziehen, und andere schreckliche Scheidungen, gegen alle Natur und alles Gesetz, bewirken. Es möge zusehen, ob sie, während sie sich für Diener Eines ausgeben, der die Todten erweckt und die Kranken heilt, nicht vielmehr Solche sind, die, schlimmer als alle Andern, die die Erde nährt, die Gesunden verstümmeln, die Lebendigen tödten, nicht sowohl mit Feuer und Schwert, als mit ihrer unheilvollen Zunge. Es möge zusehen, was das für ein Friede und für eine Eintracht sei, die sie den unglücklichen Völkern vorspiegeln, und ob sie vielleicht verlangen und darauf ausgehen, daß die ganze Welt ihrer boshaften und anmaßenden Unwissenheit zupflichte und beistimme, und ihr böswilliges Gewissen gutheiße, während sie selbst keinem Gesetze, keinem Rechte, keiner Lehre beistimmen wollen und in der ganzen übrigen Welt und in allen Zeiten niemals und nirgends so große Uneinigkeit und Zwietracht geherrscht hat, als unter ihnen. Denn unter Zehntausenden solcher Pedanten findet sich nicht Einer, der sich nicht seinen eigenen Katechismus gebildet und denselben, wenn auch nicht veröffentlicht, so doch zur Veröffentlichung bereit hätte; der nicht jede andere Einrichtung, mit Ausnahme seiner eigenen, mißbilligte und in jeder Etwas zu verdammen, zu verwerfen und zu bezweifeln fände. Zudem ist der größte Theil von ihnen nicht einmal mit sich selbst einig, und vernichtet heute, was er gestern geschrieben hat. Es möge zusehen, welchen Fortgang es bei ihnen mit den Handlungen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit der Erhaltung und Vermehrung der öffentlichen Güter habe, und was für Gesinnungen und Sitten sie in Bezug hierauf bei Andern hervorbringen; ob durch ihre Lehre und Unterrichtung Akademieen, Universitäten, Tempel, Hospitäler, Collegien, Schulen, Erziehungs- und Kunstanstalten gegründet werden, oder ob, wo solche sich finden, sie nicht dieselben seien und eben so ausgestattet, wie sie früher waren, ehe sie unter den Völkern erschienen; ferner ob durch ihre Sorgfalt diese Dinge vermehrt, oder durch ihre Nachlässigkeit vermindert, zerstört, aufgelöst und verkehrt werden; ob sie Besitzer frem-

den Gutes oder Spender des eigenen seien; endlich ob ihre Anhänger die öffentlichen Güter heben und befestigen, wie dies ihre ihnen entgegengesetzten Vorgänger thaten, oder sie zerstreuen und vergeuden, und, während sie die Werke unterdrücken, jeden Eifer, neue zu errichten und die alten zu erhalten, auslöschen. Wenn es sich also verhält; wenn sie dessen bezüchtigt und überführt werden, und wenn, nach vorhergegangener Mahnung, sie sich unverbesserlich zeigen und hartnäckig dabei verharren, so befiehlt Jupiter dem Gerichte, bei Strafe seiner Ungnade und Entsetzung von dem hohen Range, welchen es im Himmel einnimmt, diese Menschen zu zerstreuen und zu vernichten, und durch jede beliebige Macht, Kraft und Kunst, bis zum Andenken an den Namen eines so verpesteten Keims auszurotten. Und er fügte hinzu, es möge allen Geschlechtern der Welt, unter Strafe ihres Verderbens, zu verstehen geben, daß sie sich zu Gunsten dieses Urtheils bewaffnen, so lange, bis die Verordnung Jupiters gegen jenen Schandflecken der Welt vollkommen ausgeführt sein werde." Saul. „Ich glaube, o Sophia, daß Jupiter am Ende nicht gar so streng diese elenden Menschen wird zu Grunde richten wollen, ohne sie vorher im Herzen insoweit gerührt zu haben, daß er, bevor er ihnen den letzten Stoß gibt, nochmals versucht, sie zu bessern und ihnen Reue einzuflößen, indem er sie auf ihre Verfluchtheit und ihren Irrthum aufmerksam macht." Sophia. „Wohl also, und darum hat Jupiter dem Gerichte aufgetragen, in folgender Weise zu verfahren. Er will, daß ihnen alle jene Güter wieder abgenommen werden, die Jene erworben haben, welche die Werkthätigkeit predigten, lobten und lehrten; die von Denen hinterlassen sind, die wirkten und auf die Werke vertrauten, von Denen gestiftet, die geglaubt haben, durch diese Werke, Wohlthaten und Testamente sich den Göttern wohlgefällig zu machen; daß sie die Früchte jener Bäume, die aus dem ihnen so verhaßten Samen entsprossen, verabscheuen und sich allein mit jenen Früchten, Erträgen und Unterstützungen erhalten, vertheidigen und nähren sollen, die sie selbst und Diejenigen, die ihren Glauben und ihre Meinung theilen und vertheidigen, einbringen und eingebracht haben; daß es ihnen nicht

ferner gestattet sei, durch Raub und Gewaltthätigkeiten das zu besitzen, was zu gemeinsamem Nutzen die Andern mit freigebigem Geiste, durch entgegengesetzte Mittel zu entgegengesetzten Zwecken erzeugt und gesät haben, und daß sie also aus den entweihten Gemächern austreten und jenes excommunizirte Brod nicht ferner essen, sondern in jene reinen und unbefleckten Wohnungen ziehen und dort jene Speisen genießen sollen, die durch ihr reformirtes Gesetz für sie bestimmt, und von jenen frommen Personen vorgesetzt sind, die die gewirkten Werke (opere operate) so gering achten, die sich wegen einer niederträchtigen und dummen Phantasie für Könige des Himmels und Söhne der Götter halten, und auf eine eitle, rindviehische und eselhafte Zuversicht mehr Vertrauen setzen, als auf eine nützliche, königliche und großmüthige Handlung." Saul. „Es wird sich dann sogleich zeigen, o Sophia, inwiefern Jene, die so verschwenderisch mit Himmelreichen umgehen, fähig sind, sich einen Fußbreit Erde zu gewinnen, und man wird von jenen Herrschern des Empyreums einsehen, wie freigebig sie ihre Merkure mit ihrer eignen Substanz nähren; denn sie werden dieselben, des geringen Vertrauens wegen, das sie zu den Werken der Liebe haben, wahrscheinlich nöthigen, die Felder zu bebauen oder andere ähnliche Künste zu betreiben. Versichern sie doch denselben, ohne sich irgendwie den Kopf zu zerbrechen, daß, ich weiß nicht welche Gerechtigkeit eines Andern zu ihrer eigenen Gerechtigkeit geworden sei, und daß sie diese Reinheit und Gerechtigkeit nur dadurch verlieren, wenn sie wegen der von ihnen begangenen Frevel, Raub, Gewaltthätigkeiten und Todschläge, verzagen, und ihr Zutrauen und ihre Hoffnung auf Almosen, Werke der Freigebigkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit setzen." Soph. „Wie kann, o Saulino, ein so beschaffenes Gewissen jemals wahre Liebe zu guten Werken, wahre Reue und Furcht vor jeder Schlechtigkeit empfinden, wenn es in Bezug auf die begangenen Fehltritte so sicher, und gegen Werke der Gerechtigkeit so mißtrauisch gemacht wird.?" Saul. „Du siehst die Wirkungen, o Sophia. Denn es ist so wahr und gewiß, als sie selbst wahr und gewiß sind, daß, wer aus irgend einem anderen Bekenntnisse und Glauben zu diesem über-

tritt, wenn er freigebig war, geizig, wenn er milde war, unverschämt, wenn er demüthig war, hochmüthig, wenn er das Seine spendete, zum Diebe an fremdem Gut, wenn er gut war, ein Heuchler, wenn er aufrichtig war, boshaft, wenn er sich selbst kannte, voller Anmaßung, wenn er zu irgend Etwas Gutem tüchtig war, zu jeder Art von Unwissenheit und Schlechtigkeit geneigt wird; kurz, daß Wer irgend einen Fehler an sich haben konnte, so schlecht wird, daß er nicht schlechter werden könnte."

Werfen wir nun einen Blick auf die Persönlichkeit des Cardinals von Cusa, welch ein entgegengesetztes und erhebendes Schauspiel bietet sich uns dar! Zwar wenn man das vielbewegte, in den verschiedensten Kreisen thätige, durch Trübsale aller Art heimgesuchte und geprüfte Leben dieses Mannes betrachtet [1]; die seltsamen Fügungen, wodurch er in seiner Jugend seinem Berufe zugeführt wurde; sein erstes öffentliches und so bedeutendes Auftreten bei dem Baseler Concil; seine Gesandschaft nach Constantinopel und seine Bemühungen um die Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche; seine Wirksamkeit als päpstlicher Legat in Deutschland, den Niederlanden und Böhmen, wo er die kirchliche Reform durch seine Worte und sein Beispiel predigte; den Eifer und die Sorgfalt, womit er als Bischof von Brixen sein Hirtenamt verwaltete und durch seine reformatorischen Bestrebungen in jenen unseligen Zwist mit Erzherzog Siegmund gerieth, der ihm so viele Leiden zuzog, sein Leben in Gefahr brachte und ihn mit Gewalt von der ihm anvertrauten Heerde schied, weil er, als das leuchtende Vorbild eines ächten Kirchenfürsten, zwar zu jedem versöhnlichen Schritte in Betreff der seiner Person zugefügten Unbilden geneigt, aber lieber das Aeußerste zu erdulden bereit war, als den Rechten der Kirche, wo er es nicht glaubte thun zu dürfen, das Geringste zu vergeben; endlich die Thätigkeit, die er als Cardinal entwickelte, und deren

[1]) Da es mir hier um keine Lebensbeschreibung des Philosophen zu thun sein kann, so verweise ich für alle dem Leben desselben entnommenen Züge auf das schon angeführte Werk von Scharpff: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. I. Mainz, 1843.

Beschaffenheit wir aus jenem bewunderungswürdigen, von Scharpff[1]) mitgetheilten Entwurfe zu einer Generalreformation der Kirche in Haupt und Gliedern, kennen lernen; so möchte man fragen: woher ihm die Zeit und die Muße kam, neben allen diesen Beschäftigungen, welche die ungetheilten Kräfte des begabtesten Mannes in Anspruch nehmen und erschöpfen zu müssen scheinen, sich gelehrten Studien, philosophischen Betrachtungen, schriftstellerischen Arbeiten zu widmen? Und faßt man die Menge und den Umfang seiner Werke, den Reichthum seiner Kenntnisse in fast allen Zweigen des menschlichen Wissens, die Eigenthümlichkeit und den Tiefsinn seiner Gedanken, die entsprechende ruhige und klare Darstellung derselben, sowie die Ergebnisse seiner Forschungen in's Auge; so wäre man versucht, auf einen von der Welt zurückgezogenen, von ihren Bewegungen und Wirren unberührten, einzig der Beschaulichkeit und der Wissenschaft lebenden Weisen zu schließen. Allein bei Cusa standen Erkennen und Wollen, Forschen und Streben, Denken und Handeln in einem solchen Einklange, sie durchdrangen sich wechselseitig dergestalt, daß sie sich, anstatt sich zu stören und zu hemmen, unterstützten und förderten, und wie man sagen kann, daß sein ganzes Leben, von dem Augenblicke an, wo er seinen wahren Beruf erkannt und angetreten hatte[2]), eigentlich Nichts Anderes war, als das unausgesetzte Bestreben, die Idee, die ihn erleuchtete und beseelte, nach den verschiedensten Richtungen hin zu verwirklichen, und daß er aus seiner Begeisterung für die Idee immer neue Thatkraft für sein Handeln schöpfte; so kann man auch sagen, daß seine Begeisterung für die Idee immer frische Nahrung aus dem Leben sog, und daß wir in seinem Wirken nicht minder die Erklärung seiner Philosophie, als in seiner Philosophie den Schlüssel zu seinem Leben besitzen. Ihm war nämlich das seltene Glück zu Theil geworden, sich frühzeitig seiner Sendung und Auf-

---

[1]) A. a. O. S. 284 ff.

[2]) Er scheint Rechtsgelehrter gewesen zu sein, bevor er sich dem geistlichen Stande widmete; doch bekleidete er in seinem 29. Lebensjahre schon ein bedeutendes kirchliches Amt. S. Scharpff a. a. O. S. 21.

gabe klar bewußt zu sein, sie unverrückt im Auge zu behalten, alle Seelenkräfte auf das Eine Ziel hinzurichten, und sich weder durch die Gunst noch durch die Ungunst der Verhältnisse verwirren oder niederbeugen zu lassen.

Man hat ihn zwar oft wegen seines anfänglichen Anschlusses an die Sache des Baseler Concils und seines späteren Uebertrittes auf die Seite des Pabstes; wegen der in der Schrift De concordantia catholica ausgesprochenen Ansichten über die Vollgewalt der Concilien und seiner späteren entgegengesetzten Aeußerungen über die Ausdehnung der päbstlichen Macht, des Wankelmuthes nnd der Treulosigkeit gegen die Väter des Concils und gegen seine eigene Ueberzeugung beschuldigt. Aber dieser Vorwurf, dessen Ungerechtigkeit schon von Scharpff nachgewiesen worden ist[1]), beruht auf einer rein äußerlichen Beurtheilung und vollkommenen Unkenntniß der Grundsätze des Mannes, dem er gemacht wird. Für Cusa waren die Fragen, welche auf dem Baseler Concilium verhandelt wurden, die Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern von innen heraus, die Beilegung der böhmischen Angelegenheiten, die Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche, also vor Allem die Wiederherstellung der Reinheit, des Friedens und der Einheit in der allgemeinen Kirche, Lebensfragen der Christenheit, die es galt, um jeden Preis zur Lösung zu bringen, und von welchen er hoffte, daß sie durch das Baseler Concilium zur Lösung würden gebracht werden. Kein Wunder also, daß des Papstes Auftreten gegen das Concilium, wodurch die Lösung jener Fragen schien erschwert und vereitelt werden zu wollen, ihn, der sich zwar die Einheit der allgemeinen Kirchen schlechterdings nicht ohne den Pabst und die Verbindung mit Rom und dem Stuhle Petri denken konnte, aber auch das Concilium als eine eben so berechtigte Gewalt in der Kirche anerkannte, veranlaßte, mit aller Wärme die Sache des Concils zu ergreifen und für dasselbe so viele Rechte und Befugnisse dem Papste gegenüber in An-

---

[1]) S. 105 ff.

spruch zu nehmen, als nur immer möglich war. Als aber später, bei der Wendung, welche die Verhandlungen zu Basel nahmen, die Sachlage sich geradezu umkehrte; als nach Erledigung der böhmischen Angelegenheiten und vieler wesentlichen Reformationspunkte theils im Zusammenwirken des Concils mit dem Papste, theils im Zwiespalte mit demselben, die Baseler Väter den Geist des Widerspruches gegen den h. Stuhl und die Entzweiung untereinander so weit trieben, daß die gewonnenen Ergebnisse wieder aufs Spiel gesetzt wurden, und durch ihre, und nicht durch des Papstes Schuld, die Erfüllung der dritten nach dem Ermessen Cusa's *wichtigsten* Aufgabe des Concils, nämlich die Wiedervereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche, nicht bloß gefährdet, sondern unmöglich gemacht wurde; da wäre Cusa der Sache, die er einzig und allein im Auge hatte, untreu, er wäre wahrhaft von sich selbst abtrünnig geworden, wenn er länger den Baseler Vätern treu geblieben, und nicht viel mehr mit derselben Entschiedenheit, womit er früher das Concil verfochten hatte, nun auf die Seite des Papstes getreten wäre; wenn er nicht die Rechte und Befugnisse der päpstlichen Gewalt dem Concil gegenüber eben so scharf hervorgehoben hätte, als er es früher mit der Macht des Concils gegenüber dem Pabste gethan. Sollte er hiebei mit manchen seiner früheren Behauptungen in Widerspruch gerathen sein, so ist die Ursache davon nicht in einem Gesinnungswechsel, sondern lediglich in der Verschiedenheit des Standpunktes zu suchen, von welchem aus er für Eine und dieselbe Sache zu kämpfen genöthigt war, sowie darin, daß er nunmehr einsehen mochte, in wie vielen Beziehungen er früher, durch seinen Eifer hingerissen, das Maaß überschritten hatte.

Mit seiner vielseitigen und rastlosen Thätigkeit nach Außen, mit seinen ununterbrochenen gelehrten Studien und seinem unermüdlichen, schriftstellerischen Fleiße verband *Cusa* die gewissenhafte Ausübung aller Tugenden, die einen Menschen, der sich selbst einer höheren Idee gemäß zu vervollkommnen strebt, auszuzeichnen pflegen. Seine Schriften legen beinahe auf jeder Seite Zeugniß davon ab, wie ernstlich es ihm da-

rum zu thun war, seinem göttlichen Meister, dem gekreuzigten Christus, der ihm, wie dem h. Paulus, als die Summe alles Wissens galt,[1]) nachzufolgen und ähnlich zu werden, und wie sehr der Geist desselben ihn an sich gezogen und sich zugebildet hatte. Sämmtlich athmen sie die unbefleckteste Reinheit des Herzens, die lauterste Frömmigkeit, die ungeheucheltste Demuth, und eine Milde, eine Versöhnlichkeit, ein Wohlwollen, wie sie nur die Frucht der ächten Gottes- und Nächstenliebe sind. Ihm ist zwar die Wissenschaft die nothwendige Nahrung des geistigen Lebens, aber ohne den Glauben und die Beziehung auf ein höheres Endziel ist sie eitel und werthlos. Ihm sind die schönen Worte Fr. v. Schlegel's:

Geistlich wird umsonst genannt,
Wer nicht Geistes Licht erkannt.
Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht ist des Wissens Kern!

recht eigentlich aus der Seele gesprochen. Mit welcher Bescheidenheit unterwirft er nicht die Erzeugnisse seines Nachdenkens dem Urtheile seiner Freunde, und empfiehlt sie als bloße Anregungen zu tieferen Forschungen, selbst wo er sich der Neuheit seiner Gedanken und der Wichtigkeit ihrer Ergebnisse bewußt ist?[2]) Mit welcher Hochachtung behandelt er nicht seine Vorgänger auf dem Gebiete der Philosophie, die heidnischen wie die christlichen, selbst da, wo er ihre Ansichten verwirft oder bekämpft, indem er stets nur die Gründe zu entwickeln sucht, die sie zu ihren Irrthümern geführet haben, und jeden ver-

---

[1]) Conjectura de novissimis diebus. „Id, in quo Christianum quoad futurorum eventum quiescere convenit, arbitror unum solum esse. Nam Paulus ad tertium coelum raptus non aliud inter sapientes sciri aestimavit, quam *Christum*, *et hunc crucifixum*, in quo aiebat *omnia scitu possibilia tanquam in thesauro sapientiae contineri.*

[2]) Ich verweise namentlich auf die Dedicationszeilen der Werke: De docta ignorantia und de conjecturis, welche beide dem Cardinal Julian Cäsarini gewidmet sind, und auf den Schluß der Bücher: Compendium, De Beryllo und De venatione Sapientiae.

letzenden Ausdruck sorgfältig vermeidet? Wie eifrig ist er nicht bemüht, bei jeder Philosophie die wahre, bleibende Frucht derselben heraus zu finden, ihr Geltung zu verschaffen und die scheinbaren Gegensätze auszugleichen?[1]) Aber am Großartigsten gibt sich sein wahrhaft philosophischer und von ächt christlicher Menschenliebe durchglühter Geist in jenem Versuche kund, der die Beilegung aller Religionsstreitigkeiten auf friedlichem Wege, die Herstellung eines allgemeinen Glaubensfriedens, und die Vereinigung der gesammten Menschheit unter einer Weltreligion zu schildern bestimmt ist. Hätte Deutschland im 16. Jahrhunderte auch nur einige Männer besessen, welche die durch die Glaubensspaltung angeregten Fragen von einem so hohen Standpunkte aufzufassen und zu würdigen verstanden hätten, wie Cusa; oder wären ihm in den letzten Jahrhunderten außer Leibnitz von der Vorsehung noch mehrere Denker verwandten Geistes verliehen worden, durch deren Einfluß an die Stelle jenes beschränkten und gehässigen Partheiwesens, welches, unfähig die Prinzipien, um die es sich im Grunde handelt, zu begreifen, sich an die kleinlichsten Nebendinge hängt, nur die Zwietracht zu nähren und zu vergrößern sucht, weder Lüge noch Verläumdung scheut, um dem Gegner zu schaden, und einen ehrenvollen Kampf unmöglich macht, eine höhere und freiere Anschauung, das unbefangene und ernstliche Wollen der Wahrheit um ihrer selbst willen, und ein redliches Streben nach Verständigung getreten wäre: so dürfte man wohl die Vermuthung aussprechen, daß es vielleicht nie in unserm Vaterlande zu jener unseligen Irrung gekommen sein würde, die bis auf diese Stunde den Bruder dem Bruder entfremdet, die besten Kräfte unseres Volkes nach Innen in zweckloſem Hader aufreibt, nach Außen lähmt, und Niemanden tiefere Wunden geschlagen hat, als der Religion selbst, um deren willen sie vor

---

[1]) Am deutlichsten ist dies Alles in den Schriften: De Beryllo und De venatione Sapientiae ersichtlich, worin die Lehren der Früheren ausführlicher besprochen werden.

sich gegangen;[1]) man dürfte zu hoffen wagen, daß der Tag nicht mehr ferne sei, wo die Scheidewände niederfallen, wo das rechte Ziel von Allen klar erkannt, wo die Sonne der Wahrheit den Nebel der Meinungen durchbrechen und verscheuchen, und die Streitigkeiten nur dazu gedient haben werden, eine engere, dauerndere Vereinigung herbeizuführen; wo Ein Hirt und Eine Heerde sein wird. Möchte denn wenigstens der vermittelnde und versöhnliche Geist des großen deutschen Cardinals uns Allen zum Vorbilde dienen! Ich lasse die poetisch-philosophische Einleitung des tiefsinnigen Werkes, welches die Ueberschrift: De pace fidei trägt, hier in der Uebersetzung folgen, und schließe eine Uebersicht des ferneren Gedankenganges daran.

„Durch die Nachrichten von den zu Constantinopel vor Kurzem von dem Herrscher der Türken verübten Gräuelthaten ward ein Mann, der jene Gegenden einst gesehen hatte, dergestalt von heiligem Eifer entzündet, daß er unter Seufzern und Klagen den Schöpfer anflehte, er möge doch aus Barmherzigkeit der Verfolgung, welche wegen der Verschiedenheit der Religionen mehr, als jemals, wüthe, Einhalt thun. Nach einigen Tagen wurde dem Gottesmanne, vielleicht in Folge der ununterbrochenen Betrachtung, ein Gesicht zu Theil, woraus hervorging, daß durch die Eintracht einiger weniger Weisen, welche die volle Kenntniß der Verschiedenheit aller auf dem Erdkreise bestehen-

---

[1]) So haben schon im 16. Jahrhunderte Viele, welche mit Cusa's Schriften bekannt waren, selbst Protestanten, geurtheilt. Denn der deutsche Herausgeber der Werke Cusa's sagt in seinem Dedicationsschreiben an den Rector und Senat der Universität zu Basel, daß er nicht bloß von einzelnen unter den dortigen Professoren, sondern auch von vielen anderen gelehrten und frommen Männern, Deutschen, Franzosen, Spaniern, Italienern, Engländern und Polen, welche sich aus dem Studium und der Befolgung der Cusanischen Lehren und Rathschläge das Heil der Kirche und der Philosophie versprächen, zum Drucke derselben aufgefordert worden sei. Er fügt hinzu: „Utinam hujus veri vatis tempore quo data sunt jam olim consilia ad necessariam reformationem ecclesiasticorum et aliorum principum universaeque ecclesiae pertinentia secuti fuissent Christiani: *in has difficultates, miserrimas discordias et rerum omnium confusionem rentum nunquam fuisset.*“

den Religionen besäßen, leicht eine allgemeine Uebereinstimmung könnte erzielt, und so in der Religion ein ewiger Friede durch ein angemessenes und wahrhaftes Mittel erreicht werden. Damit nun dies Gesicht zur Kenntniß Derjenigen, welche diesen höchsten Dingen vorstehen, gelangen, hat jener Gottesmann dasselbe so aufgezeichnet, wie es sich ihm in der Erinnerung darstellte.

„Er ward zu einer gewissen geistigen Höhe entrückt, woselbst, gleichsam unter den aus diesem Leben Abgeschiedenen, eine Prüfung dieser Angelegenheit im Rathe der Vorzüglicheren unter Vorsitz des Allmächtigen in folgender Weise vorgenommen wurde. Der Herr des Himmels und der Erde erklärte nämlich, daß zu ihm aus dem Reiche dieser Welt traurige Boten die Wehklagen der Unterdrückten gebracht hätten; daß der Religion wegen die Menschen sich gegenseitig bekriegten, und durch Gewalt entweder zur Verläugnung eines lange befolgten Glaubens gezwungen werden sollten, oder den Tod erlitten. Und es waren der Ueberbringer solchen Jammers von der ganzen Erde sehr Viele, welchen der Herr in der Versammlung der Heiligen zu erscheinen befahl. Alle aber kamen den Himmelsbewohnern wie bekannt vor, denn sie waren vom Herrscher der Welt von Anbeginn zu Vorgesetzten über die einzelnen Theile derselben bestellt worden. Auch zeigte ihre Haltung nicht Menschen, sondern geistige Kräfte an. Einer unter ihnen nun erhob im Namen aller übrigen die Stimme und sprach: „O Herr, Du König des Weltalls, was besitzt irgend ein Geschöpf, das es nicht von Dir erhalten hätte? Aus dem Schlamme der Erde gefiel's Dir, den Leib des Menschen zu bilden und ihm den vernünftigen Geist einzuhauchen, damit das Bild Deiner unaussprechlichen Macht in demselben wiederleuchte. Erwachsen ist aus einem Einzigen ein großes Volk, welches die Oberfläche des festen Landes einnimmt. Und wiewohl jener vernünftige Geist, in die Erde gesät und vom Schatten umnachtet, das Licht und den Beginn seines Ursprungs nicht schaut: so hast Du ihm doch Alles anerschaffen, wodurch er, von der Bewunderung dessen, was er mit den Sinnen erreicht, angeregt, die Augen des Geistes zu

Dir, dem Schöpfer aller Dinge, zu erheben, mit Dir in höchster Liebe vereinigt zu werden, und so endlich zu seinem Ursprunge mit Frucht zurückzukehren vermag. Aber Du weißt, o Herr, daß eine große Menge nicht ohne große Verschiedenheit bestehen kann, und daß fast Alle ein mühevolles, an Leiden und Beschwerden reiches Leben führen müssen, und in knechtischer Unterwürfigkeit den Königen; die sie beherrschen, untergeben sind. So ist es gekommen, daß nur Wenige aus Allen so viel Muße besitzen, um vermittelst ihrer eigenen Freiheit und Urtheilskraft zur Selbsterkenntniß zu gelangen; denn sie werden durch zu viele körperliche Sorgen und Arbeiten abgezogen, und können daher Dich, der Du ein verborgener Gott bist, nicht suchen. Darum hast Du Deinem Volke verschiedene Führer und Seher, welche Propheten genannt werden, vorgesetzt, wovon die Meisten, das Amt Deiner Sendung ausübend, in Deinem Namen Sitten und Gesetze eingeführt, und das rohe Volk unterrichtet haben. Diese Gesetze haben die Menschen so aufgenommen, als ob Du selbst, der König der Könige, von Angesicht zu Angesicht mit ihnen geredet hättest, indem sie nicht jene Propheten, sondern Dich in ihnen zu hören glaubten. Und zwar hast Du den verschiedenen Nationen verschiedene Propheten und Lehrer zugeschickt, andere zu einer, und andere zu einer andern Zeit. Der irdische Zustand des Menschen aber bringt es mit sich, daß eine langjährige Gewohnheit, die zur zweiten Natur geworden ist, als Wahrheit angenommen und vertheidigt wird. So entstehen nicht geringe Uneinigkeiten, indem jede Gemeinschaft ihren Glauben dem der andern vorzieht. Komm also Du zu Hülfe, der Du allein zu helfen vermagst: denn Deinetwegen, den sie allein in Dem verehren, was Alle zu verehren scheinen, findet dieser Wetteifer Statt. Niemand strebt ja in Allem dem, wonach er zu streben scheint, nach Etwas Anderem, als nach dem Gute, welches Du bist, und Keiner sucht in allen seinen vernünftigen Forschungen Etwas Anderes, als das Wahre, welches Du bist. Was begehrt das lebende Geschöpf anders, als zu leben? das daseiende anders, als zu sein? Du also, der Du der Spender des Lebens und des Daseins bist, bist

Derjenige, welcher in den verschiedenen Religionen in verschiedener Weise gesucht, und mit verschiedenen Namen genannt wird, denn, wie Du an und für Dich bist, bleibst Du Allen unbekannt und unaussprechlich. Denn Du, der Du die unendliche Macht bist, bist Nichts von Allem dem, was Du geschaffen hast, und das Geschöpf vermag Deine Unendlichkeit nicht zu begreifen, da es kein Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen gibt. Du aber, der allmächtige Gott, der Du jedem Geiste unsichtbar bist, kannst Dich jedem, welchem Du willst, in der Weise, wie er Dich zu fassen vermag, offenbaren. Wolle Dich daher nicht ferner mehr verbergen, o Herr! sei gnädig und zeige Dein Angesicht, und alle Völker werden gerettet werden. Sie werden die Ader des Lebens und die Süßigkeit desselben, wenn sie auch nur einen geringen Vorgeschmack davon haben, nicht mehr verlassen, denn Keiner entfernt sich von Dir aus einer andern Ursache, als weil er Dich nicht kennt. Wenn Du dieses thust, so wird das Schwert, und der Haß und alles Uebel verschwinden, und Alle werden erkennen, wie der Verschiedenheit der Gebräuche nur Eine Religion zu Grunde liege. Und sollte vielleicht diese Verschiedenheit der Gebräuche nicht aufgehoben werden können; sollte sie sogar ersprießlich sein, damit die Verschiedenheit zur Vermehrung der Andacht diene, indem jede Gegend auf ihre Cerimonien, als auf solche, die Dir am wohlgefälligsten sind, um so größere Sorgfalt verwendet: so verleihe wenigstens, daß, so wie Du Einer bist, auch Eine die Religion, und Eine die Dir dargebrachte Huldigung sei. Zeige Dich also versöhnlich, o Herr; denn Dein Zorn ist ja Güte, und Deine Gerechtigkeit Barmherzigkeit. Schone Deines schwachen Geschöpfes. Darum flehen wir, Deine Abgeordneten, die Du Deinem Volke zu Hütern bestellt hast und jetzt hier vor Dir schaust, Deine Majestät mit inbrünstigen Gebeten demüthig an."

„Als auf diese Fürbitte des Erzengels alle Bürger des Himmels sich gleichmäßig vor dem höchsten Könige neigten, sprach Derjenige, welcher auf dem Throne saß: „Er habe den Menschen seinem eigenen Urtheile und seiner Freiheit überlassen, worin demselben die Fähigkeit anerschaffen sei, in Gemein-

schaft mit Gott zu leben. Weil aber der thierische und irdische Mensch von dem Fürsten der Finsterniß in Unwissenheit gehalten werde, indem er seinem sinnlichen Leben gemäß, welches zur Welt des Fürsten der Finsterniß gehört, und nicht dem innerlichen Menschen gemäß, dessen Leben der Gegend seines Ursprungs angehört, wandele, so habe Er mit vielem Fleiße und großer Sorgfalt, durch verschiedene Propheten, die im Vergleiche zu den Uebrigen sehend waren, den abirrenden Menschen zurückgerufen, und endlich sogar, als alle Propheten den Fürsten der Unwissenheit nicht hinlänglich zu besiegen vermocht hätten, sein eigenes Wort gesandt, wodurch er auch die Zeiten erschaffen. Dieses habe die Menschheit angenommen, damit so der gelehrige und freie Mensch erleuchtet werde, und einsehen lerne, er müsse nicht dem äußern, sondern dem inneren Menschen gemäß wandeln, wenn er zur Süßigkeit des unsterblichen Lebens einst zurückzukehren hoffe. Das Wort sei daher Mensch geworden und habe in seinem Blute von der Wahrheit Zeugniß abgelegt, nämlich, daß der Mensch fähig sei des ewigen Lebens, gegen welches das thierische und sinnliche Leben für Nichts zu achten, und daß das ewige Leben nichts Anderes sei, als des inneren Menschen letzter Wunsch, nämlich die Wahrheit, die allein begehrt wird, und die, wie sie ewig ist, dem Geiste ewiglich zur Nahrung dient. Und diese Nahrung des Geistes, die Wahrheit, sei nichts Anderes, als das Wort selbst, worin Alles beschlossen ruht, und durch welches Alles entfaltet wird, welches die menschliche Natur angenommen, damit kein Mensch zweifeln solle, daß er durch seine freie Wahl in seiner menschlichen Natur, vermittelst jenes Menschen, der zugleich das Wort ist, die unsterbliche Speise der Wahrheit zu erreichen vermöge." Er fügte hinzu: „Da dies Alles geschehen ist, was hätte geschehen können, und ist nicht geschehen?"

„Auf diese Frage des Königs der Könige erwiderte das Fleischgewordene Wort, welches über alle Himmelsbewohner herrscht, statt der Andern: „O Vater der Erbarmungen, wenn auch alle Deine Werke durchaus vollkommen sind und sich Nichts zu ihrer Vollendung hinzufügen läßt: so bedarf doch

die menschliche Natur, weil Du von Anfang an beschlossen hast, daß der Mensch frei bleiben solle, und weil in der sinnlichen Welt Nichts fest beharrt, und je nach den Zeiten die Meinungen und veränderlichen Muthmaßungen, auch die Sprachen und Auslegungsweisen wechseln, einer häufigen Heimsuchung, damit die Irrthümer in Betreff Deines Wortes ausgerottet werden, und die Wahrheit unaufhörlich hervorleuchte. Da diese Eine ist und der Art, daß sie von jedem freien Geiste kann gefaßt werden, so möge alle Verschiedenheit der Religionen auf Einen orthodoxen Glauben zurückgebracht werden." Der König stimmte diesem Vorschlage bei. Er ließ die Engel, welche allen Nationen und Zungen vorstehen, vor sich erscheinen, und befahl einem Jeden, einen Mann, der erfahrener wäre als alle übrigen, vor das Wort, welches Fleisch geworden ist, zu bringen. Und bald erschienen sie im Angesichte des Wortes, die tüchtigsten und bedeutendsten Männer nämlich dieser Welt, gleichsam außer sich verzückt, und das Wort Gottes redete sie also an: „Der Herr, König Himmels und der Erde, hat die Seufzer der Erschlagenen und Verwundeten und in die Sklaverei Geführten, welche um der Verschiedenheit der Religion willen dies Alles erdulden, vernommen, und weil Alle, welche diese Verfolgung erregen oder erleiden, keinen anderen Beweggrund haben, als daß sie es zuträglich für ihr Heil erachten und ihrem Schöpfer gefallen wollen, so hat der Herr sich des Volkes erbarmt, und will die Verschiedenheit der Religionen, durch die gemeinschaftliche Uebereinstimmung aller Menschen, auf eine einzige künftighin unverletzliche Religion einträchtiglich zurückführen. Dieses Amt überträgt er Euch auserwählten Männern, indem er Euch zum Beistande die dienstbaren englischen Geister seines Hofes verleiht, auf daß sie Euch behüten und leiten mögen."

„Hierauf nahm Einer, der älter war, als die Uebrigen, und, wie es schien, ein Grieche, das Wort und sprach nach verrichteter Anbetung also: „Lob und Preis unserem Gotte, dessen Barmherzigkeit sich über alle seine Werke erstreckt, der allein zu bewirken vermag, daß die so große Verschiedenheit der Religionen zu einer friedlichen Uebereinstimmung geführt

werde, und dessen Befehlen wir, seine Geschöpfe, unsern Gehorsam nicht verweigern können. Wir wünschten jedoch unterrichtet zu werden, wie durch uns diese Einheit der Religion herbeigeführt werden könne; denn einen andern Glauben, als denjenigen, welchen jede Nation bisher sogar mit ihrem Blute vertheidigt hat, wird sie schwerlich durch unsere Ueberredung annehmen." „Keinen andern Glauben," erwiderte das Wort, aber ihr werdet finden, daß Einer und Derselbe „überall vorausgesetzt ist."

Auf dieser Grundlage weiter bauend läßt Cusa die Vertreter der verschiedenen Volksreligionen, Christen aller Bekenntnisse, Juden, Türken, Araber, Perser, Indier, Tartaren u. s. w. sich im Wechselgespräche mit dem göttlichen Worte, mit dem Apostel Petrus und mit Paulus, dem Lehrer der Heiden, über die wesentlichsten Punkte des Glaubens und des Cultus allmälig verständigen, und zwar in der Art, daß von dem innersten Kerne der verschiedenen religiösen Ueberzeugungen heraus der Geist vermittelst einer scharfen und klaren Logik zur Einsicht gebracht wird, daß weniger die Substanz und der eigentliche Endzweck der verschiedenen Religionen, als vielmehr die durch innere und äußere Einflüsse bestimmte Mannigfaltigkeit der Formen, Gebräuche und Gewohnheiten der Vereinigung widerstrebe; daß das Christenthum die von allen gleichmäßig vorausgesetzte Einheit und die von Gott ausgegangene Vollendung der in noch so verschiedener Weise angestrebten Gotteserkenntniß und Gottesverehrung sei; daß es das Mangelhafte in den verschiedenen Religionen ergänze, das Falsche berichtige, das Wesentliche vom Unwesentlichen scheide, die Ausschließlichkeit aufhebe und in Allem, wodurch der Glaube und der Friede nicht gefährdet wird, die größtmögliche Freiheit und Selbstständigkeit nicht bloß gestatte, sondern sogar liebe. So sollten das Christenthum und die Kirche, welche für Cusa, um mit Schelling zu reden[1]) „keine andere Verhältnisse haben, als durch welche auch die Welt besteht, und

[1]) Nachgelassene Schriften von Steffens, Vorwort, p. XLI.

deren Grund gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war [1]),“ welche „der Endzweck und die höchste Vollendung der Schöpfung,“ „die größte und letzte Erfüllung der Werke Gottes [2])“ sind, ihre wahrhafte Allgemeinheit dadurch bewähren, daß sich jede religiöse Ueberzeugung, sobald sie nur sich selber klar wird und treu bleibt, freiwillig ihnen zuwendet, und in ihnen als in dem Centrum, um das sie früher mehr oder minder unbewußt kreiste, ausruht. Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß die Ausführung dieses erhabenen Gedankens keine solche ist, welche den wissenschaftlichen Anforderungen, zu denen wir heutzutage berechtigt sind, irgendwie zu genügen vermöchte, sondern nur eine solche, wie sie den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit, worin Cusa lebte, entsprach, und bei der mangelhaften Kenntniß der fremden, namentlich orientalischen Religionssysteme, überhaupt möglich war.

So erscheint der Cardinal von Cusa wie eine geistige Riesengestalt am Schlusse der mittleren und am Eingange der neueren Zeit, und wie ein getreuer Eckard für sein Vaterland, das glücklich gewesen wäre, wenn es die Mahnungen und Winke, die es von ihm in politischer und kirchlicher Beziehung erhalten hatte, begriffen und befolgt hätte. Mit ihm bricht jene „goldene Kette“ von Denkern ab, welche den Glauben mit dem Wissen nicht bloß zu vermitteln, sondern in der Identität ihres Prinzips aufzufassen, und die Vernunft mit der Autorität und Erfahrung nicht bloß zu versöhnen, sondern die

---

[1]) S. 109. Vergl. Excit. III. ex sermone: Alleluia, dies sanctificatus. Incarnatio verbi est complementum et quies creationis. Nam in illo opere quiescit potentia in seipsa.... Et hoc modo dicimus, Christum primogenitum omnis creaturae, non secundum divinitatem tantum, sed ut Christum, deum et hominem, non ex apparitione temporis, quia verbum aeternum, in quo supponitatur creatura, ante omne tempus est. Et Christus sic est ante omnem creaturam, et apparitio, quae venit in tempore quoad nos, non mutat primogenituram, quoad creatorem, cujus est creatura... Et ipse quia unus, est unus mundus, *et propter ipsum omnia, quae in mundo sunt, id sunt quod sunt.*

[2]) Conjectura de novissimis diebus. Deus uti in maximo atque ultimo complemento operum in Christo quiescit.

letzteren als einen wesentlichen Bestandtheil der ersteren zu erkennen verstanden. Andere Zeiten kamen heran, freilich ebenfalls im Mittelalter durch eine der angeführten entgegengesetzte Strömung des Denkens vorbereitet, in denen es zunächst galt, sich auf sich selbst zu besinnen, um nicht von dem Strudel der widersprechendsten Meinungen fortgerissen zu werden, bevor man an die weitere Nutzbarmachung der von den Vätern hinterlassenen geistigen Erbschaft denken konnte. Erst der Taumel, den die nähere Bekanntschaft mit der Kunst und Wissenschaft des classischen Alterthums und die Entdeckung der neuen Welt hervorrief; dann die religiösen und politischen Wirren, in welchen so viele Erzeugnisse und Einrichtungen des Mittelalters ein Opfer der Zerstörung wurden; vor Allem aber der durch die vorangegangene Entwickelung berechtigte und schon bei Cusa wahrnehmbare Umschwung der geistigen Interessen, die Hinwendung der Zeit zur Erforschung der Natur und der Wissenschaft der Thatsachen, ließen die Leistungen der Vergangenheit von einem andern Gesichtspuncte aus beurtheilen, in den Hintergrund treten und allmälig in Vergessenheit gerathen. Die Vergessenheit erzeugte die Unwissenheit, und zu der Unwissenheit gesellte sich, namentlich von dem Augenblicke an, wo inmitten der neuen Bestrebungen auch die Philosophie sich in einer scheinbar durchaus selbstständigen Gestalt wieder emporzuarbeiten begann, und einen durch die Umstände gebotenen, von dem früheren ganz verschiedenen Weg einschlug, die Verachtung, die ihrerseits hinwiederum die Unwissenheit ermuthigte. So geschah es, daß das Mittelalter, diese an geistigen Schöpfungen jeder Art so überreiche Zeit, in der Phantasie der Neueren zu einer grauenvollen, mit ewigen Nebeln bedeckten, jede Lebensregung ertödtenden Wüste umgestempelt wurde, die der Geist nicht ohne Gefahr betreten könne, und über die hinauszukommen derselbe, nach dem Ausdrucke Hegel's,[1]) Siebenmeilenstiefel anlegen müsse. Darf es uns wundern, wenn sich unter solchen Umständen auch das Anden-

[1]) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. p. 99.

ken Cusa's kaum anders als in der Erinnerung an seine Verdienste um die Mathematik und an sein kirchliches Wirken erhielt, und wenn sich sogar jede Ahnung von der Stellung, die er in der Geschichte einnimmt, verlor? Zwar hat auch Cusa hie und da den Schwächen seines Jahrhunderts den schuldigen Tribut gezahlt,[1]) allein es ist dies gleichsam nur geschehen, damit die Zukunft aus einem bestimmten Zeichen abnehmen könne, daß er der Vergangenheit angehört. Seine Philosophie aber, mag sie auch in manchen Punkten ungenügend und lückenhaft erscheinen, (wie denn ja die Vollendung der Wissenschaft nicht die Aufgabe einzelner Menschen und Zeiten, sondern des ganzen Geschlechtes ist) steht wie eines jener gewaltigen Denkmale der christlich-germanischen Baukunst

---

[1]) Dahin ist die auf Bitten eines frommen Priesters niedergeschriebene, übrigens durchaus anspruchslose „Muthmaßung über das Ende der Zeiten" (Conjectura de novissimis diebus), zu rechnen. In einem sehr sinnreichen Vergleiche stellt hier Cusa das Leben der Kirche, als des mystischen Leibes Christi, dem Leben Christi zur Seite, und die Lebensjahre Christi für die Kirche zu Jubeljahren von 50 gewöhnlichen Jahren berechnend, prophezeit er ihr vom Jahre 1452 ab, wo die Schrift verfaßt wurde, und welches dem 29. Lebensjahre Christi entspricht, dieselben Geschicke mit ihrem göttlichen Stifter von jener Zeit seines öffentlichen Auftretens an bis zu seinem 34. Jahre, dem Jahre seines Todes und seiner Auferstehung. Somit sollte die Kirche alle möglichen Verfolgungen bis zum J. 1700 und vor 1734 erdulden; nach jener Zeit aber ihre Auferstehung und Himmelfahrt bevorstehen, da ihr Bräutigam zum Gerichte kommen werde; doch könne Niemand bestimmen, wann dies geschehe. — Viel freier von seinem Jahrhunderte und als einen Vorläufer des Friedr. v. Spee zeigt sich Cusa in seinem Urtheile über das Verfahren gegen die Hexen und Zauberer. Er sagt (Excit. IX. ex serm. haec omnia tibi dabo): „man müsse dabei behutsam und mit großer Klugheit zu Werke gehen, damit nichts Schlimmeres daraus erfolge, als man zu unterdrücken beabsichtige; denn es komme wohl bei der Verfolgung vor, daß durch den Haß der Verfolger mancher Unschuldige hingerichtet werde, und so ermahne der Teufel so Viele zur Zustimmung zu ihrem Tode, und täusche manches alte Weib, das seinen Verstand verloren, bis zu dem Grade, daß es sich wie eine Hexe einfangen und umbringen lasse. Aus der Vergießung des unschuldigen Blutes entständen alsdann die größten Uebel. Und darum solle man gar wohl darauf achten, daß man nicht, indem man ein Uebel ausrotten wolle, dasselbe noch vergrößere."

da, deren Bedeutung und Schönheit zwar Jahrhunderte lang von Nachkommen, die sich von fremden Reizen oder gar von ihrem eigenen Spiegelbilde im Wasser haben berücken lassen, verkannt und mißachtet werden können, aber sobald der höhere Funke wieder die Gemüther getroffen und die Täuschung zerstört hat, kraft der Wahrheit, die in ihnen liegt, die Geister mit Macht an sich ziehen, zur Nacheiferung anspornen, das Vertrauen auf die Erreichung des rechten Zieles wecken, und eine neue Entwickelung auf dem erprobten alten Grunde einleiten. Es läßt sich daher gar wohl mit Giordano Bruno von Cusa behaupten, daß er ein Schöpfergeist gewesen sei, einer der Einzigsten, die je diese Luft eingeathmet,[1]) und hinzufügen, daß Deutschland sich vielleicht zwar manches Denkers neben ihm, aber sicherlich keines eigenthümlicheren und tieferen rühmen könne. Vor Allem aber darf das Rheinland als seine Heimath, stolz auf ihn sein; seine Heimath, an der er mit so inniger Liebe hing, daß auf seine Verordnung, wiewohl seine Gebeine in fremder Erde ruhen,[2]) sein Herz an den Ufern der Mosel, bei seinem Geburtsorte, in jener frommen Stiftung christlicher Barmherzigkeit beigesetzt ist, die seinen Namen, auch abgesehen von allem sonstigen Glanze, für alle Zukunft in stets lebendigem und gesegnetem Andenken erhalten wird.[3])

---

[1]) S. 134.

[2]) Er liegt zu Rom in der Kirche S. Petri ad vincula, von welcher er den Titel als Cardinal hatte, begraben.

[3]) Scharpff a. a. O. p. 381 ff. Bekanntlich hat Cusa das schöne St Nicolaushospital für 40 Personen (mit Einschluß des Rectors und der Dienstleute) bei Cues gegründet, größtentheils aus eigenen Mitteln dotirt und sogar die Haus- und Lebensordnung für dasselbe entworfen. Vergl. das Schriftchen des früheren Hospitalverwalters und Pfarrers zu Cues, jetzigen Domcapitulars M. Martini: Das Hospital Cues und dessen Stifter. Trier, 1841.

Berichtigungen.

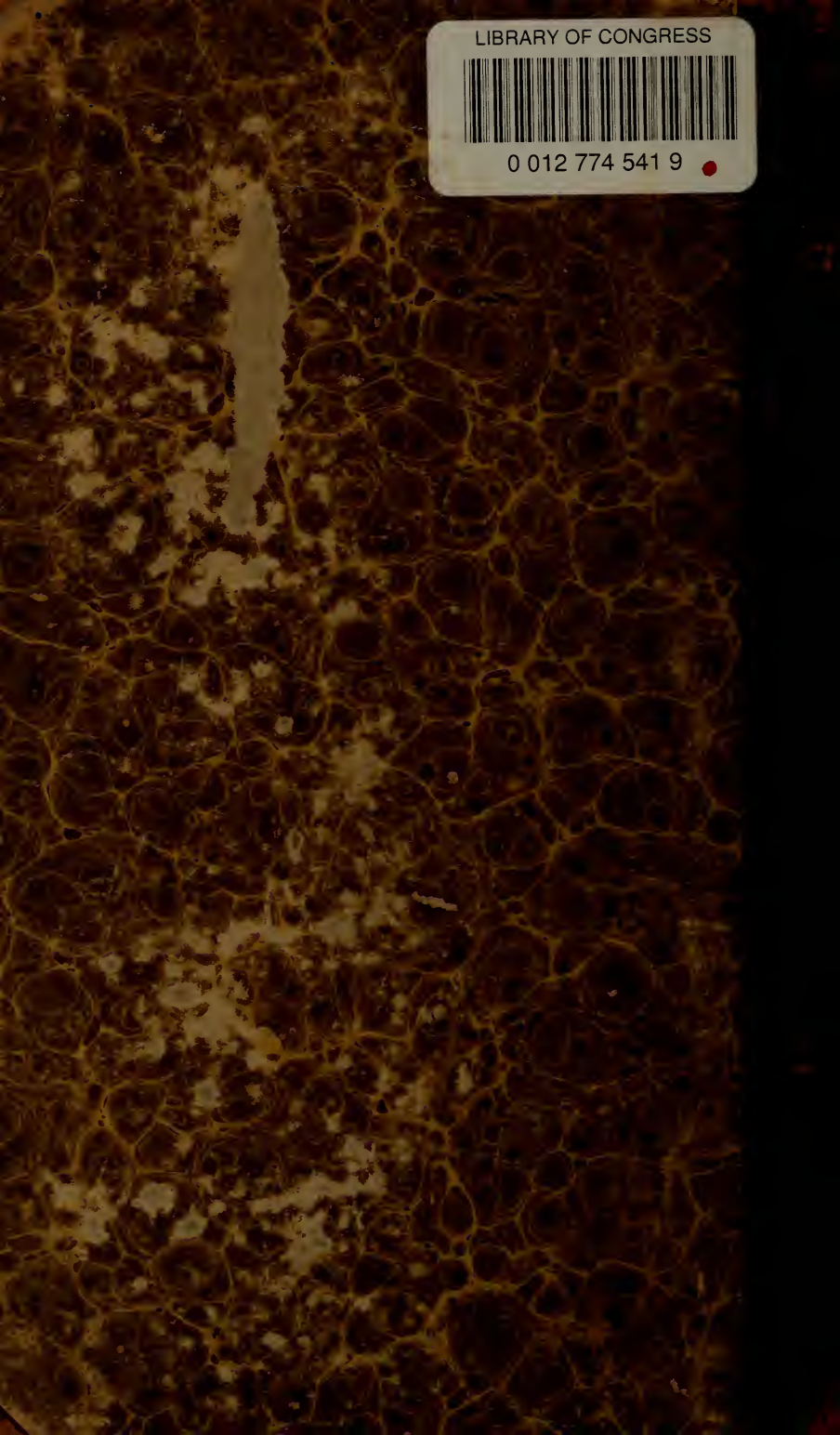
Bei der Entfernung des Verfassers vom Druckorte sind manche Versehen im Drucke unvermeidlich gewesen. Die hier folgende Angabe derselben beschränkt sich auf die erheblicheren.

Seite	7	Zeile 15	v. u.	statt: Asino Cillenico lies: Cabala del Cavallo Pegaseo, con l' aggiunta del' Asino Cillenico (ebenso S. 31 Z. 17, 10 v. u.)
„	52	„ 13	v. u.	statt: den .... Lichtern lies: dem .... Lichte.
„	63	„ 2	v. o.	streiche die Klammer vor suiipsius.
„	64	„ 7	v. u.	statt: Substanzialität lies: Consubstanzialität.
„	96	„ 2	v. o.	ist nach dem Worte: Gattung, die Zeile: über welche hinaus keine kleinere, und eine höchste der höchsten, u. s. w. ausgefallen.
„	101	„ 20	v. o.	statt: 1845 lies: 1843.
„	139	„ 17	v. u.	„ Beistand lies: Bestand.
„	176	„ 1	v. o.	„ ein lies: im.
„	206	„ 16	v. u.	„ vorherrschen lies: vorhersehen.
„	214	„ 9	v. u.	„ legt lies: liegt.
„	240	„ 7	v. u.	„ Kirchen lies: Kirche.

Druck von J. Hildenbrandt in Coblenz.

Deacidified using the Bookkeeper process
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: August 2004

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111


LIBRARY OF CONGRESS
0 012 774 541 9